Het teken van dood en herleving en het raadsel van het Angelsaksische runenkistje

DOOR

F. E. FARWERCK

Uitgeverij Thule - Beethovenlaan 11 - Hilversum

1953

VOORWOORD

Het hier volgende is een uitwerking van enige der in B. J. van der Zuylen, Noord-Europese Mysteriën en Inwijdingen in de Oudheid aangestipte punten. Om een afgerond geheel te verkrijgen komen er enige verkorte herhalingen voor van hetgeen in dat boek uitvoerig werd behandeld.

Voor degenen, die met deze materie niet bekend zijn, zullen het tweede en derde hoofdstuk misschien enige moeilijkheden opleveren. Indien belangstellenden voorlopig aannemen, dat het door ons bedoelde teken inderdaad dat van dood en herleving is, kunnen zij deze hoofdstukken voorlopig overslaan en zo de geschiedenis van het teken door de eeuwen heen volgen.

Gaarne zeggen wij hier dank aan de deskundigen, die ons met hun adviezen en ook met hun critiek geholpen hebben. In het bijzonder spreken wij onze dank uit, zowel voor de hulp, die Prof. Ir. E. J. F. Thierens ons ten deel liet vallen bij de correctie der drukproeven, als voor de daarbij gemaakte opmerkingen, waardoor verschillende punten konden worden aangevuld.

Aan mijn schoonzuster
J. Farwerck-Borrius

1. ZINNEBEELDEN VOOR „LEVEN".

Leven, dood en herleving zijn drie begrippen, die van de oudste tijden af velen hebben bezig gehouden. Men heeft de oplossing gezocht in een zich steeds herhalende herbelichaming of in de voortzetting van het aardse leven op een ander gebied onder gewijzigde omstandigheden. Vele wijsgeren van verschillende volken hebben er hun denkbeelden over verkondigd en tal van door hen geschapen stelsels houden er rekening mede, dat er na de dood nog een voortleven in de een of andere vorm bestaat, waarbij dan de wijze, waarop men zich dit voortleven denkt, uiteraard tal van verschillen vertoont.

Men heeft de begrippen ook op zinnebeeldige wijze trachten weer te geven, een methode, die vooral in de vorige eeuw — toen men de wereld bezag door wat Kurt Hildebrandt de beide brilleglazen der negentiende eeuw noemde: de exacte, natuurwetenschappelijke mechanica en de abstracte, rationele logica (A. M. 1) — maar veelal ook nog tegenwoordig de geringschatting der intellectualistisch ingestelde kringen bezat. Ten onrechte, want al spreekt een zinnebeeld dan ook niet tot ons intellect, het doet dit wel tot andere innerlijke vermogens van de mens, die van evenveel waarde en misschien zelfs van meer betekenis voor ons innerlijke leven zijn dan het verstand. Ieder symbool is een uiterlijke vorm met een daaraan ten grondslag liggend denkbeeld, dat wij met een omhaal van woorden kunnen trachten te benaderen, maar dat ons in zijn geheel door het zinnebeeld wordt getoond. Een zinnebeeld spreekt ook op andere wijze tot ons dan verstandelijke redenering. Deze laatste tracht het abstracte, verhevene, oneindige, goddelijke te brengen op ons menselijk peil en daardoor voor ons begrijpelijk. Symbolen doen het omgekeerde. Zij heffen ons innerlijk op tot over de grenzen van deze eindige, veranderlijke wereld en trachten het te leiden in het rijk der oneindige wereld van het zijn [1]). Symbolen zijn dus niet alleen een middel om hetgeen onze geest van het wezen der dingen reeds kent of al-

[1]) Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, aangehaald door S.G. 135.

thans gevoelt duidelijker en krachtiger te doen spreken, zij lichten ons ook voor, wijzen ons op het spoor, zo dikwijls wij dieper tot dit wezen willen doordringen (D.V. I, 23). Deze opvatting omtrent symboliek sluit in, dat symbolen geen toevallige klanken, woorden, tekens, getallen e.d. zijn, willekeurig gekozen om ons met bepaalde ideeën in aanraking te brengen. Zij worden niet gekozen, de ware symbolen worden ontdekt (D.V. III, 144).

Het zinnebeeld, dat het meest toepassing vond om leven, dood en herleving weer te geven, was de boom. Daarbij viel dan soms de nadruk op het vegetatieve leven, dat in zijn kringloop ook deze drie hoofdpunten vertoont, een ander maal op het menselijke leven, dat er mede vergeleken kan worden of op de schepping in haar geheel, waarvan men eveneens vaak aannam, dat zij overeenkomstige phasen vertoonde. Deze laatste toepassing vond de boom-symboliek o.a. in Noord-Europa, waar de wereldboom Yggdrasil het zinnebeeld was van het leven, dat de gehele schepping beheerste.

Bij verschillende volken werd de boom in verband gebracht met de Mythegod, wiens sterven en herleving bij de riten der eredienstfeesten, maar ook bij de ceremoniële inwijdingen der mysteriën een grote rol speelde. En volkomen terecht, want het waren de dood en de herleving, die de candidaten voor inwijding in deze mysteriën symbolisch doormaakten. Van de zinnebeeldige vorm dezer riten is ons vrij veel bekend, maar de diepere ervaringen, die de candidaten doorleefden, zijn ons niet anders dan aanduidingsgewijs overgeleverd.

De Egyptische Osiris was oorspronkelijk een Boomgod en zijn zinnebeeld, de Ded-zuil, was niet anders dan een gestyleerde boom. De Babylonische Tammuz, de Syrische Adonis, de Phrygische Attis en de Griekse Dionysos, die allen als Mythegoden in de aan hen gewijde mysteriën het voorbeeld van een dood en herleving waren, werden met een boom in verband gebracht [2]) en bij de Germanen was het Odin, wiens hangen aan een boom de grondslag vormde van de mysteriën, waarbij de ingewijden tot zijn volgelingen werden [3]).

Ook andere zinnebeelden, zoals de fakkel of de zon, werden

---

[2]) Uitvoering hierover o.a. P.T. blz. 11 vv.

[3]) Uitvoerig hierover: B. J. v. d. Zuylen, Noord-Europese Mysteriën en Inwijdingen in de Oudheid. Uitg. Thule, Hilversum 1953.

met leven, herleving, wederopstanding in verband gebracht en verder bestonden er ook een aantal geometrische symbolen voor deze begrippen. Zo kende men in Egypte het ankh-kruis als zinnebeeld van het leven [4]), maar ook als dat van nieuw leven en herleving. In die gedachtengang houden in verschillende „dodenboeken" de afgestorvenen dit kruis in de hand.

In het Christendom werd het Latijnse kruis, dat vermoedelijk zowel verwant is met het kruishout (T) en de boom als met het ankh-kruis, het zinnebeeld van de herleving na de dood. Ook in het oude Germaanse gebied kende men een geometrisch zinnebeeld voor dood en herleving, dat tot op onze dagen in verschillende vormen is blijven voortleven. In de volgende hoofdstukken zullen wij dit behandelen.

2. DE SPEER IN DE MYTHOLOGIE EN DE GEBRUIKEN.

In het Hávamál, het Lied van de Hoge, dat in de poëtische Edda voorkomt, zegt Odin, die in onze streken eertijds bekend was onder de naam Wodan, van zichzelf (V.D. 49):

Ik weet, dat ik hing
aan de windige boom
negen nachten lang;
door de speer gewond,
aan Odin gewijd,
zelf aan mijzelf;
aan de wereldboom,
waarvan niemand weet
uit welke wortels hij groeit.

De Edda geeft vele dingen slechts aanduidingsgewijs weer. Enerzijds is de vorm der gedichten hiervoor een aanleiding geweest, maar anderzijds was het waarschijnlijk ook alleen de bedoeling der dichters om in een kunstige vorm datgene te kleden, wat aan hun hoorders uit anderen hoofde reeds uitvoe-

---

[4]) Dit zinnebeeld is het eerste der drie tekens van de 𓋹𓈖𓐍 hieroglyphe, die het Egyptische woord ankh aanduidt. Dit woord betekent a. leven, levend zijn en b. „leven" na de dood, gedeeltelijk in de zin van herleven (E.G. 193). Afzonderlijk komt het teken met verschillende betekenissen voor en één daarvan is eveneens „leven" (E. G. 193).

rig bekend was. Hoe onvolledig ook weergegeven, kunnen wij in deze versregels toch de mythe herkennen van een aan een God voltrokken ritus, die dan mogelijk diende als grondslag voor een inwijding, die zijn volgelingen doormaakten. Ook bij de mysteriën der antieke wereld stond altijd een God in het middelpunt en de mythe van die God, inzonderheid zijn dood en herleving, diende, zoals gezegd, tot voorbeeld voor de ceremoniële inwijdingen. In het Noorden van Europa bestonden soortgelijke inwijdingsriten als in de landen om de Middellandse zee en aangrenzende gebieden. Alleen is er minder van overgeleverd, maar toch is het geleidelijk bijeengebrachte materiaal meer dan voldoende om het bestaan van inwijdingsbonden met soortgelijke methoden en strekking als de mysteriediensten der zuidelijker wonende volken te aanvaarden [1]).

De ritus van ophangen en doorsteken met een speer past geheel bij de vele Indogermaanse, maar ook bij andere volken aangetroffen mythen, die de grondslag van een inwijding vormden. Overal toch werden daarbij candidaten schijnbaar gedood op de door de mythe aangegeven wijze. Door deze handeling traden zij, naar men meende, in gemeenschap met de wereld der doden [2]) — waarbij men theoretisch drie mogelijkheden kan aannemen: het gebeurde in werkelijkheid, de candidaat verbeeldde het zich of het geschiedde alleen zinnebeeldig — waarna een herleving plaats vond. Dat men bij de Germanen een ritus bezat, die overeenkomst vertoonde met hetgeen in de Edda-strophe wordt medegedeeld, blijkt uit verschillende gegevens. Zo deelt Snorri Sturluson in zijn Heimskringla het volgende mede: „Odin stierf in zijn bed in Zweden

---

[1]) Voor gegevens hierover verwijzen wij naar:

L. Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen, Bühl 1927.

Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt a. M. 1934 (hiervan verscheen alleen het eerste deel).

Robert Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936.

Richard Wolfgang, Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1939.

B. J. v. d. Zuylen, Noord-Europese Mysteriën en Inwijdingen in de Oudheid, Hilversum 1953.

[2]) Voor zover het de Griekse mysteriën betreft, vinden wij hiervoor o.a. aanwijzingen bij Stabaios (Sermo CIV), bij Firmicus en bij Apuleius in zijn Metamorphosen (hoofdst. 11).

en toen hij op sterven lag, liet hij zich met een speer merken [3]). Hij verklaarde dat alle mannen hem zouden toebehoren, die in de strijd stierven. Hij zeide, dat hij naar Godenheem ging en dat hij daar zijn vrienden zou verwelkomen. De Zweden nu geloven, dat hij naar Oud-Asgaard gekomen is en daar voor eeuwig leeft... Nu werd Njörd van Noatun alleenheerser over Zweden... Njörd stierf in zijn bed. Hij liet zich eveneens voor Odin merken, eer hij stierf" (S.K. hoofdst. 9). Ook hier is het dus een God, die een wijdingsvoorbeeld geeft en wij zien dan verder, dat degenen, die in zijn dodenrijk wilden worden opgenomen, dit voorbeeld volgden, want dit zal wel de bedoeling geweest zijn van het zich aan Odin wijden door Njörd.

In de zeer korte mededeling van Snorri is alleen sprake van het merken met een speer [4]), hetgeen de latere symbolische handeling geweest kan zijn van een eertijds vollediger ritus, die nog meer overeenkomst vertoonde met de aan de wereldboom hangende en door een speer gewonde Odin uit de Edda. Uit andere bron is ons namelijk bekend, dat er een ritus bestond, waarbij een schijnophanging en een schijndoorsteking een rol speelden. Dit vinden wij in de Gautrekssaga (hoofdstuk 7), waarin verhaald wordt, dat de schepen van Wikar met tegenwind te kampen hadden en dat zijn mannen daarom besloten een schijnoffer te brengen — dit althans valt uit het verdere verhaal op te maken — en dit aan Wikar te voltrekken, teneinde een gunstige vaarwind te verkrijgen. Het offer zou gebracht worden aan de God, die de wind beheerste, dus aan Odin, en daarom zou het een hangoffer zijn [5]). Voordat de offerhandeling plaats greep, had Odin echter aan zijn pleegzoon Starkad, een der mannen van Wikar, een speer

---

[3]) Snorri Sturluson, die van 1179 tot 1241 in hoofdzaak op IJsland leefde, beschrijft in zijn geschiedeniswerk Odin als een wereldse koning, die na zijn dood door de bevolking tot een God zou zijn gemaakt, een euhemeristische opvatting, die in zijn tijd, enige eeuwen na de kerstening, blijkbaar opgeld deed.

[4]) Snorri spreekt niet van doorsteken, maar uitdrukkelijk van het „merken" met een speer.

[5]) Odin was o.m. de God der gehangenen, hetgeen weder met zijn eigen hangen aan de wereldboom samenhing. Daarom was hij ook de God dergenen, die wegens diefstal gehangen werden en zodoende dus, evenals Mercurius, de God der dieven. Hij was echter ook de God der cultische dieven, die in tal van volksgebruiken tot op de huidige dag

gegeven, *die er als een rietstengel uitzag*. Starkad boog bij het begin der ceremonie een tak van een pijnboom, die laag begon en bij de kroon van de boom eindigde, naar beneden en bond daar een lus van kalfsdarmen aan. Daarop nodigde hij de koning uit zijn hoofd door de lus te steken met de opmerking, dat deze er toch niet gevaarlijk uitzag. De ondeugdelijke lus en de rietstengel wijzen er op, dat aan Wikar inderdaad een schijnoffer voorgespiegeld werd, maar ook, dat men dit gebruik dus kende. Wikar antwoordde, dat de lus wel ondeugdelijk scheen, maar voegde er toch aan toe, dat, indien het anders mocht blijken te zijn, het lot er van maken zou, wat er van kwam, hiermede zijn geloof aan het onveranderlijke lot tot uitdrukking brengende. Toen nu de lus om de hals van de koning zat, stak Starkad hem met de rietstengel, die daarbij in een speer veranderde, en riep: Nu geef ik u aan Odin. Tegelijkertijd veranderden de kalfsdarmen in een sterk touw en sprong de losgelaten tak weder omhoog, waardoor Wikar in de top van de boom belandde en daar stierf.

De overeenkomst met Odin, door een speer gewond, hangend aan de wereldboom, valt onmiddellijk op en voor het veranderen van het schijnoffer in een werkelijk offer hebben wij

---

nog voortleven (hierover o.a. Z.N. 116), en de aan hem gebrachte offers waren hangoffers.

Voor het verband tussen deze beide categorieën, cultische en gewone dieven, geeft Ir. F. de Fremery, Hilversum, ons de volgende verklaring, die veel waarschijnlijks heeft: De leden der mannenbonden werden geacht in contact te staan met de dodenwereld en daarom nam men aan, dat zij vruchtbaarheid konden verwekken. Op grond hiervan bezaten deze ingewijden op bepaalde tijdstippen het recht om te stelen, waarbij het gestolene als een tegengave beschouwd kon worden van degeen, die met vruchtbaarheid gezegend werd. Als een gewone dief stal, maakte hij misbruik van een goddelijk recht, dat hij niet bezat. Hij moest daarom dezelfde ritus ondergaan, die de ingewijden (maar dan slechts schijnbaar) hadden doorgemaakt: die van ophanging. Om zijn misdaad te zoenen echter in werkelijkheid. Hij werd dus, wat we zouden kunnen noemen, een „gedwongen ingewijde" en deze wijding geschiedde als offer aan de God der ingewijden, aan Odin. Deze verklaring wordt bevestigd door een oude overlevering. Van het Wilde Heir wordt gezegd, dat instemmen met het gejoel daarvan ten gevolge had, dat men met geweld medegesleept werd.

Hier dus eveneens een gewelddadig inschakelen van degeen, die zich een recht aanmatigde, dat hij niet bezat. Ook van de latere mannenbonden, zoals de Perchten, is het bekend, dat zij onder geen voorwaarde toestaan, dat onbevoegden aan hun ommetochten deelnemen en dat zij degenen, die dit toch doen, hardhandig afstraffen.

uit andere bron een goede verklaring (H.K. 231). Daar wordt namelijk medegedeeld, dat Wikar reeds vóór zijn geboorte aan Odin gewijd was. Odin veroorzaakte nu zijn dood — zoals hij dit volgens de sagen ook met andere aan hem gewijden deed — omdat de bij deze wijding bepaalde termijn verstreken was en het tijdstip dus was aangebroken, dat Wikar de schaar der in Walhal verblijvende einheriërs moest komen versterken [6]).

Een belangrijk punt in het verhaal van Wikar is, dat de speer er als een rietstengel uitzag. Dit doet vermoeden, dat het cultische wapen niet de speer, maar de rietstengel was. Hiervoor hebben wij in een ander verhaal een bevestiging. Volgens een overlevering [7]) zou koning Eirik vóór een veldslag met het leger van Styrbjörn Sviakappi aan Odin geofferd hebben, terwijl zijn tegenstander dit aan Thor gedaan had. Odin gaf zijn vereerder toen een *rietstengel,* die hij met de woorden „ódhinn á ydhr alla" (Odin heeft u allen) over de vijanden moest werpen [8]). Daardoor won hij de slag en Odin veel krijgers voor zijn dodenheir, want allen, die in de slag gevallen waren, gingen naar Walhal. Uit latere tijd is bekend, dat men met hetzelfde doel een speer over de slaglinie der vijan-

---

[6]) In Christelijke tijd, toen Wodan tot duivel verklaard werd, werd het deze laatste, die een contract met iemand sloot, hem allerlei voordelen bezorgde (evenals Wodan aan de aan hem gewijden de overwinning in de strijd verleende), maar dan op een bepaald tijdstip kwam om hem te halen; natuurlijk niet naar Walhal, maar naar de hel. Dat het contract met de duivel met bloed geschreven moest worden, herinnert aan het bloedige merken met de speerpunt bij de wijding aan Wodan (Odin).

[7]) Saga van Styrbjörn hoofdst. 9.

[8]) Misschien mogen wij in een beschrijving, die Herodotos geeft van de wijze, waarop de Perzische koning Dareios op de inneming van Sardes door de Atheners en Ioniërs reageerde, een Indogermaanse parallel zien van het Germaanse gebruik. Herodotos zegt namelijk (V: 105): „Toen Dareios de inneming van Sardes door de Atheners en Ioniërs vernam, nam hij een boog en schoot een pijl naar de hemel, daarbij uitroepende: O, Zeus, laat mij wraak nemen op de Atheners". Prof. Plassmann, Celle, maakte ons hier opmerkzaam op en hoewel de vorm iets verschilt van het Germaanse gebruik, is de grondgedachte toch vermoedelijk dezelfde.

den wierp [9]); ook hier dus weder een overeenkomstig gebruik van rietstengel en speer [10]).

Dit alles zijn aanwijzingen, dat er bij de oude Germanen een inwijdingsritus kan hebben bestaan, waarbij de rietstengel een wijdingsvoorwerp was, dat diende om de in een boom (schijnbaar) opgehangen candidaten te merken [11]).

---

[9]) O.a. In de Geschiedenis van de „gode" Snorri (de Eyrbyggjasaga) Sammlung Thule VII blz. 111.

[10]) In de mythe van Balder (Proza-Edda, Gylfaginning hoofdst. 49) gaan de Goden om deze onkwetsbaar gemaakte God staan en werpen zij hem met allerlei wapens, zonder hem te kunnen deren. Eindelijk gelukt het Loki hem door middel van een misteltak, die *in een speer verandert* (dit althans is uit het verhaal op te maken), door Hoder te laten doden. De misteltak is een even ondeugdelijk wapen als de rietstengel en waarschijnlijk hebben wij hier met twee verwante voorstellingen te maken.

[11]) Dat dit hangen aan een boom met een inwijding te maken heeft, mogen wij misschien ook afleiden uit mededelingen over de Burjaken.
Deze, evenals de Laplanders, tot de Fins-Oegrische volken behorende stam, stond ook in Heidense tijd op een veel lagere cultuurtrap dan de Germanen. Van de Laplanders is het bekend, dat zij veel van de Germanen overnamen, het paardenoffer, de God Thor, de Wereldgod, de nornenbrij (een door kraamvrouwen gegeten spijs) enz.
Blijkbaar gaven zij van het overgenomene weder door aan hun oostelijker wonende, verwante stammen en daarbij behoorde ook een deel van de Germaanse inwijdingsritus. Holmberg (H.L. 139) deelt hierover mede, aan de hand van de Russische onderzoekers Agapitof en Changalov, dat bij een deel der ceremonie de candidaat zich in een boom bevindt. Deze boom stelt klaarblijkelijk de wereldboom voor, want door er in te klimmen maakt hij een hemelreis. Overigens wordt medegedeeld, dat de wijding naar de mening der bevolking „het verstand van de inwijdeling zal verlichten, hem de geheimen van het leven na de dood en van de geestenwereld zal openbaren, hem kennis zal verlenen omtrent de Goden, hun verblijfplaatsen en de aan hen onderworpen geesten en hem zal leren, door wiens bemiddeling en op welke wijze men zich tot de Goden zal moeten wenden". De inwijdingen duurden vaak negen dagen, hetgeen in overeenstemming is met de negen „nachten" — een nacht was de Germaanse aanduiding voor een etmaal — die Odin aan de wereldboom hing. Dit versterkt het vermoeden, dat Odin's hangen aan de boom inderdaad een inwijdingsmythe was. Overigens valt de grote overeenkomst op tussen hetgeen over deze Fins-Oegrische (en dus in oorsprong Germaanse) inwijding gezegd wordt en de mededeling van Apuleius in zijn Metamorphosen (hoofdst. 11) over zijn inwijding in de Serapis-mysteriën.
Hij zegt daarvan: Ik kwam tot de grens van de dood en na de drempel van Proserpina te hebben betreden, keerde ik, door alle elementen heengedragen, terug. Te middernacht zag ik de zon van wit licht flonkeren; ik kwam van aangezicht tot aangezicht voor de onderaardse en de bovenaardse Goden en aanbad hen vanuit de naaste nabijheid (vertaling J.D. 23).

3. HET TEKEN DER INGEWIJDEN.

Wat ons nu voor het ogenblik bij de besproken Germaanse ritus het meeste belang inboezemt, is het feit, dat de betrokkene met een speer, resp. met een rietstengel, gemerkt werd, een merken, dat in de plaats van een werkelijk doorsteken kwam en dus, naast het ophangen, de vorm was, waarin het schijnbare doden voltrokken werd. Hiermede zal wel samenhangen, dat het voornaamste attribuut van Wodan, de God der ingewijden, de speer was en dat deze ook later als teken der koninklijke waardigheid een rol speelde. Hoe lang dit reeds het geval was, weten wij niet, maar het is stellig reeds zeer oud, want uit 735 hebben wij een bericht, dat ons door Paulus Diaconus (730-797) overgeleverd is en waarin hij mededeelt, dat in dat jaar de Langobarden aan de toen gekozen koning Hildeprand „zoals gebruikelijk was, de speer" gaven.

Belangrijk is nu, dat blijkens verschillende gegevens het ook weder de rietstengel is, die om de een of andere reden nauw met de heersersspeer verbonden was en in de plaats daarvan gesteld kon worden. Zo droegen de middeleeuwse heersers in het Avondland de leliestaf (afb. 45) of de *rietstengel* (N.G. 184) als scepter. Dit laatste is o.a. te zien op de ijzeren grafplaat van de in 1080 gestorven Rudolf van Zwaben in Merseburg en op de bronzen deurklopper van het stadhuis van Lübeck uit ongeveer 1350, waarop een keizer op zijn troon zittend is afgebeeld (Afb. 44 en 45 in H.F.) [1]). Ook op andere wijze komt de rietstengel als machtszinnebeeld naar voren. Zo lezen wij in de Fornmanna-saga (VI, 181), dat koning Magnus aan Harald een *rietstengel* overhandigde en daarmede de heerschappij over half Noorwegen afstond. Hier was dus het heersers-attribuut ook weder niet de speer maar de rietstengel. Het overdragen van grondeigendom geschiedde in oude tijden, vooral bij de Franken, eveneens door het overhandigen van een met het riet verwant gewas, namelijk een halm (G.R. I, 168). Met deze voorbeelden is de betekenis

[1]) In hoeverre de rietstengel, die Jezus bij zijn bespotting in de hand gekregen zou hebben, hiermede verband houdt, is niet met zekerheid te zeggen. Of deze overlevering mede aanleiding is geweest om de rietstengel als machtszinnebeeld te nemen, is eveneens een open vraag.

van het riet als vervanger van de speer voldoende aangetoond. Het is natuurlijk in sommige van deze gevallen mogelijk, dat de halm of de rietstengel als pars pro toto bijv. de overgave van het land verzinnebeeldt [2]), maar twee der genoemde gevallen, waarin van Odin uitdrukkelijk gezegd wordt, dat hij een rietstengel overhandigt voor het verrichten van een bepaalde rituele handeling, doen, zoals daarbij gezegd, veronderstellen, dat de rietstengel ook de plaatsvervanger van de speer en wel in het bijzonder het cultische wapen in de eredienst was. Het merken der aan Odin gewijden zal dus met een rietstengel of een soortgelijke snijdende plant zijn geschied.

Als wij ons nu afvragen, met welk merk de candidaten getekend werden, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat dit een runeteken was. De runen immers waren niet, of althans aanvankelijk niet als bij ons lettertekens om schriftelijke mededelingen te doen, maar zij dienden allereerst om te voorspellen, als bijzondere kenmerken of tot het verrichten van magische handelingen. Om aan te duiden, dat een candidaat zinnebeeldig gestorven en herleefd was, om langs magische weg een daarmede in overeenstemming zijnd effect bij hem te bereiken of wellicht ook hem te tekenen, opdat hij later tot Walhal toegang zou verkrijgen, zal dus waarschijnlijk een rune gebruikt zijn. Een aanwijzing hiervoor hebben wij in het reeds genoemde Lied van de Hoge, waarin de betekenis van een aantal runen wordt opgesomd, zonder nochtans de namen er van te geven. Van de twaalfde rune wordt daarin gezegd (V.D. 52):

Dan ken ik ten twaalfde
als ik zie aan de tak
een lijk, dat beweegt in de wind;
ik rits dan aldus
en kleur de runen
dat hij gaat van de galg
en woorden wisselt met mij.

---

[2]) De koning werd in de Oudheid ook als de verwekker van de vegetatieve krachten in zijn land beschouwd en ook deze gedachte kan bijgedragen hebben om de rietstengel tot zinnebeeld der koningsmacht te maken. Wij moeten daarbij bedenken, dat men vroeger „samenvattend" dacht en dus niet elk feit afzonderlijk bezag, maar in zijn samenhang met verwante feiten of voorstellingen. Leven, vruchtbaarheid, macht waren begrippen, die in nauw verband met elkander stonden.

Zoals wij reeds zeiden, waren alle gehangenen aan Odin gewijd. Deze aan hem gewijden brengt hij dus door runetekens tot nieuw leven, een analogie derhalve van de dood en herlevingsscène bij een inwijdingsritus, waarbij de candidaat *schijnbaar* gehangen werd en weder herleefde.

Indien in dit runenlied de naam van de rune genoemd zou zijn, behoefden wij niet verder te zoeken, maar dit is niet het geval en bovendien is het niet gelukt, op grond van de omschrijvingen, de achttien runen van dit runenlied met zekerheid in overeenstemming te brengen met de overgeleverde runenrijen, die in deze oude tijden zestien, vier-en-twintig of meer runen bevatten. Er bestaan echter nog andere runenliederen, waarin de namen der runen wèl genoemd worden, een Angelsaksisch, een Noors, een IJslands en een Normandisch, het zogenaamde Abecedarium normandicum. Hetgeen in deze liederen van de runen gezegd wordt, is meestal vrij onbegrijpelijk, omdat het in de regel op denkbeelden betrekking schijnt te hebben, die ons niet of nauwelijks zijn overgeleverd. Een van deze duistere verzen geeft ons echter toch enig licht op ons onderwerp en wel het vijftiende vers van het Angelsaksische runenlied, waarin de betrokken rune de naam eolh-secg draagt. De tekst van dit vers luidt als volgt (A.H. 117): De eohl-secg worelt meestal in het moeras; zij groeit in het water, verwondt zwaar, bedekt met bloed iedere krijger, die haar nadert.

Eolh [3]) betekent volgens de middeleeuwse glossen eland en ook wel hert, terwijl het woord secg verwant is met ons woord zegge, het onder de naam rietgras bekende en tot de familie der cypergrassen behorende gewas. Eohl-secg zou dus te vertalen zijn met eland-zegge. De oorspronkelijke betekenis van het woord secg is „snijder" (Sk. onder sedge) en dit is in overeenstemming met het runevers, dat spreekt over het met bloed bedekken van de krijger, die de eland-zegge nadert.

Het woord secg had echter een meer omvattende betekenis dan ons woord zegge en er vielen verschillende planten onder, die ten dele nog heden ten dage in hun naam de oude verwantschap laten zien. De betekenis van „snijder" is in Engeland nog bewaard gebleven in sword-grass, schubwortel (melam-

---

[3]) Men treft ook wel eolhx aan en verder de varianten illix (S.O. 4), ilcs (S.O.8), iolix (S.O.9) elux (S.O.10) en ilx (S.O.38). Het is echter alleen een verschil in schrijfwijze.

pyrum squamaria L.) en in sword-lily, gladiolus (gladiolus communis L.), die ook ten onzent wel zwaardlelie heet. Behalve deze planten viel onder de aanduiding secg ook nog het riet (arundo phragmites L.); dit heeft lange toegespitste stengels en stijve, lancetvormige en snijdende bladeren, wordt tot 2.50 M. lang en is zeer algemeen aan waterkanten, in plassen en moerassen. Voorts behoorden tot de secg-gewassen o.a. de bies, scirpus Trn. (Sk. onder sword-grass), het zwanenbrood of kalmus, acoris calamus L. en de wilde of gele iris, irispseudo-acoris L. (Mu. V, onder flag).

Het woord „zwaard" in verschillende dezer namen hangt samen met de zwaardvormige, snijdende bladen van deze planten, want ook de oude naam voor zwaard was secg (Sk. onder secg) en daarnaar schijnt de plant te zijn genoemd. Ook een man werd in de oude tijd, maar dan uitsluitend in de poëzie, wel een secg, een zwaard, genoemd.

In Duitsland draagt ook de iris, met haar brede zwaardvormige bladeren, de naam Schwertlilie. Aan deze zwaardvorm herinnert eveneens de dialectnaam in Franken „Säbele" en in het Ertsgebergte „Sabelblume". In Zwitserland en Zwaben is de naam voor de iris Ilge en deze is weder verwant met een der hierboven genoemde schrijfwijzen van het eerste deel van de eolh-secg, namelijk die als ilcs [4]).

De meeste van al deze genoemde planten hebben behalve het snijdende van hun bladeren, nog één eigenschap gemeen, en wel, dat zij in het water of het moeras groeien en hier wordt in het runenlied eveneens de nadruk op gelegd. Nu was het in de antieke wereld en eveneens in de middeleeuwen ten onzent een veelverbreide opvatting, dat het leven uit het water voortkwam. Een aanwijzing, dat men dit in de Germaanse Oudheid ook geloofde, vinden wij misschien in de opvatting, dat de kleine kinderen uit de bron van Vrouw Holle, dus uit het water, voortkwamen. Hoe het leven in het water ontstond, wist men niet nader te verklaren en men stelde zich tevreden met het geloof aan een spontane generatie. Bij de Hindoe's

---

[4]) Dezelfde naam, maar met een letteromzetting, is bewaard gebleven in het Oud-Hoogduitse lissa, lessca, lys of lies(c), in het Nederlandse lis en in het Franse fleur de lis. Een verwante vorm van lissa is het Angelsaksische risc, risce, rish, rix, resce of risca, het Middel-Nederlandse risch het Laat-Middel-Hoogduitse rusch, risch(e), risk, rysk, het Middel-Nederduitse en West-Friese rusch, het Engelse rush en het Noors-dialectische rusk, alles met de betekenis van bies of riet.

was de in het water groeiende lotus daar een zinnebeeld van.

Dat men in onze streken in de oudheid overeenkomstige denkbeelden had, blijkt wellicht ook nog uit de taalkundige verwantschap tussen de woorden „moeder" en „modder" (N.G. 115).

Nu is er onder de genoemde planten een tweetal, dat op een bijzondere wijze naar voren treedt. Beide hebben een rol kunnen spelen en misschien ook beide gespeeld bij de inwijdingen en wat daarmede samenhing.

Het riet was, zoals wij zagen, het zinnebeeld van macht en wij zullen dit daaraan toe moeten schrijven, dat het oorspronkelijk het symbool van leven was. Ook de iris was, zoals wij hieronder zien zullen, als fleur de lis, een zinnebeeld van macht en dat zij een symbool van leven was, blijkt misschien daaruit, dat zij ook wel eiberbloem of ooievaarsbloem genoemd wordt. Nu was de ooievaar als lentevogel de „brenger" van de herlevende natuur, maar hij was eveneens de brenger van het nieuwe menselijke leven, de kleine kinderen. Riet en iris hadden dus zinnebeeldig veel gemeen en, zoals wij zeiden, vielen beide onder de benaming eolh-secg. Symbolisch waren zij blijkbaar verwisselbaar en misschien is het scherper snijdende blad van de iris bij de inwijdingen gebruikt. In het runenvers lazen wij namelijk, dat door de eolh-secg iedere „krijger" zwaar gewond werd. Terwijl ieder mens gevaar loopt zich aan de scherpe moerasplant te verwonden, wordt dit hier in het bijzonder in verband gebracht met de krijger. Weliswaar wordt in het runenlied het Angelsaksische woord beorna gebruikt en dit betekent ook „man", maar in die zin wordt het niet veel toegepast en bovendien waren man en krijger in de Oudheid bijna synoniem. Het was de krijgshaftige man, die een ingewijde in de Germaanse mysteriën kon worden en daardoor bij zijn leven kon toetreden tot Wodan's dodenheir.

Samenvattend kunnen wij dus zeggen het volgende te hebben gevonden:

1. in de mythe wordt de aan een boom hangende Odin door een speer gewond;
2. Njörd en misschien ook anderen wijdden zich aan Odin door zich met een speer te schrammen;
3. Odin merkte gehangenen met een rune-teken om ze te doen herleven;

4. speer en riet treden voor elkaar in de plaats, zowel als teken van macht als in de mythen;
5. als machtszinnebeeld geldt ook de iris, gestyleerd als fleur de lis;
6. riet en iris zijn, als opkomende uit het water, zinnebeelden van de spontane generatie en daardoor zinnebeelden van leven;
7. in de wijdingsritus kan, zoals bij Wikar blijkt, de rietstengel in de plaats van een speer gebruikt zijn;
8. in het Angelsaksische runenlied wordt bij de vijftiende rune gezegd, dat de krijger door de eolh-secg gewond wordt;
9. voorts, dat deze plant in het water groeit;
10. onder eolh-secg zijn tal van moerasplanten te verstaan en daaronder ook riet en iris;

Op grond van deze gegevens mogen wij vermoeden, dat bij de inwijding de eolh-secg gebruikt werd en dat het teken, waarmede de candidaat gemerkt werd, de vorm had van de rune van die naam.

Zoals wij in de volgende hoofdstukken zullen zien, wordt deze veronderstelling door de toepassing van de eolh-secg-rune door alle eeuwen heen bevestigd.

Nu zijn er verschillende Angelsaksische runenrijen bekend en de oudste daarvan komt op het zogenaamde Theemszwaard uit omstreeks 700 voor. De vijftiende rune daarvan heeft de vorm ᛉ; een naam is er niet bij vermeld. Maar uit ca. 800 hebben wij de Cod.Salisburg en de Cod.Otho B, die beide de Angelsaksische runenrij weergeven, in de eerste met 28 runen en in de tweede met 33 runen. In beide gevallen is de vijftiende rune de ᛉ; in de Cod.Salisburg met de naam eolhx en in de andere die van ilcx, terwijl er ter nadere aanduiding nog bijgeschreven staat læx. Wij hebben hier dus ongetwijfeld te maken met de vorm, die de eolh-secg in die dagen had en wij zien er bovendien uit, dat men er (ook) de lis (læx) of iris onder verstond.

Op het vasteland zijn twee runenrijen gevonden, die misschien als uit een gemeenschappelijke bron stammende en

dus nauw verwant te beschouwen zijn. Het ene futhark [5]) komt voor op in 1930 te Breza bij Serajewo gevonden stenen zuilen en stamt uit de zesde eeuw. Het omvat 20 runen en de vijftiende rune heeft de vorm ᛉ. Het tweede komt voor op een bij Charnay in Bourgondië gevonden spang, eveneens uit de zesde eeuw. Evenals de runenrij van Breza heeft dit futhark twintig runen, die er vrijwel mede overeenkomen; tot de weinige afwijkingen behoort de vijftiende rune, die hier de vorm ᛯ heeft (A.H. 143).

Zoeken wij naar vergelijkingsmateriaal in Scandinavië, dan vinden wij daar in de zogenaamde korte runenrij de ᛉ, die de naam madhr, d.w.z. man draagt.

Men kende in het oude Noorwegen twee verschillende runenrijen; naast de korte van zestien de lange van vier-en-twintig runen. De bewijzen voor het bestaan van de eerste zijn uit latere tijd dan die van de tweede en ook op taalkundige gronden neemt men aan, dat de rij van zestien runen de jongste is.

In de lange runenrij bestond ook een rune ᛉ; zij was eveneens de vijftiende en heette esec, een naam, die tot nu toe niet verklaard is (A.H. 105), maar die veel lijkt op het Angelsagsische secg, het tweede deel van de naam van de overeenkomstige Angelsaksische rune. De man-rune heeft in deze runenrij de vorm ᛗ en later ook die van ᛘ of ᛙ.

In de korte runenrij had de man-rune, zoals gezegd de ᛉ-vorm. Ook de omgekeerde vorm, ᛦ, kwam hier voor met de naam yr, d.w.z. taxus. Nu was de taxus de gewijde boom, die in het heiligdom van Upsala stond (V.A. II, 403) en daar de wereldboom met zijn drie wortels verzinnebeeldde. Ook deze werd waarschijnlijk als een taxus gedacht en dat de Edda hem een esdoorn noemt, vindt mogelijk zijn oorsprong in een onjuiste schrijfwijze. Odin, de gewijde, degeen, die met de man-rune ᛉ kon worden aangeduid, hing dus aan de taxus, de yr ᛦ. Dit zou tot uiting gebracht kunnen worden door de Breza-vorm van de eolh-secg-rune, namelijk de ᛯ. In de oudste Scandinavische futharken komt deze vorm niet voor, maar toch schijnt hij bestaan te hebben. Joh. Bureus noemt hem namelijk in zijn Runakaentslones Laerospan van 1599 en

---

[5]) **Deze naam is ontleend aan de eerste zes letters, die bijna alle runenrijen gemeen hebben.**

zegt daar, dat het teken tvemagr, d.w.z. twee mannen heet [6]).

Ook uit latere tijd bezitten wij verschillende voorstellingen van dit teken, maar deze werpen op de betekenis geen verder licht. Bovendien zal deze geleidelijk wel grotendeels en tenslotte geheel verloren zijn geraakt en wij vinden het dan alleen nog traditioneel toegepast. Mogelijk was men zich echter nog iets van de oude symboliek bewust bij het maken van de gewelfschildering in de kerk van Räntmaki in Finland (afb. 1), waarbij bovenin het ᛝ-teken is afgebeeld. Overigens zijn er nog meer merkwaardige voorstellingen op dit gewelf te vinden. Links staat een figuur met een staf, waaraan bovenin een driespruit, een vorm van de man-rune. Rechts daarvan is een zogenaamde trojaburcht te zien, een oud zinnebeeld voor de zonneloop en misschien ook een voorbeeld van de ommegangen, die een candidaat voor inwijding moest doorlopen. Verder bevindt zich onder de trojaburcht iets dat op een hoop stenen gelijkt. Als dit bedoeld is, dan hebben wij daarin waarschijnlijk een naklank van een Oud-Germaans altaar [7]) te zien of van een grafheuvel [8]). Geheel rechts bevindt zich een achtster, o.a. een zinnebeeld voor de dagelijkse en jaarlijkse

---

[6]) Zoals wij zeiden heette het ᛉ-teken in het Angelsaksisch eland-zegge. Eland heet in het Latijn alces en Tacitus schrijft in zijn Germania (c. 43) over de Alcis, de Tweelinggoden, die de Naharvalen „als broeders, als jongelingen" vereerden. Van een dergelijk Godenpaar horen wij ook bij andere Germaanse stammen en zo kenden de Gothen Raos en Raptos, die men, naast andere vertalingen, ook wel als rietstengel en schacht verklaart. Mogelijk is hier de naam van het wijdingsmiddel op de Goden overgegaan en bestond er een verband tussen deze Goden en de inwijdingen, evenals dit bestond tussen de Dioskuren en de Samothrakische mysteriën. Vermoedelijk liggen hier op de achtergrond allerlei grondslagen, die nog niet voldoende opgehelderd zijn. Overigens verklaart Prof. de Vries (V.A. I, 187) Alcis op geheel andere wijze: hij ziet de oorsprong van de naam in een woord, dat verwant is met het Oud-Engelse beschermen, het Litause heilig bos en het Lettische afgod.

[7]) Uit de voorhistorische tijd zijn verschillende steenhopen gevonden, die ten dele de resten van een houten paal vertoonden, die er bovenop gestaan had. Het Oud-Noorse horgr betekent zowel steenhoop als tempel, waaruit men afleidt, dat steenhopen of een grote steen later door een tempel overkoepeld werden.

[8]) Dit doet denken aan het Angelsaksische runenkistje, dat wij hieronder nog bespreken zullen en waarop zich ook een voorstelling bevindt van iets, dat waarschijnlijk een grafheuvel moet weergeven.

kringloop van de zon en dus ook van alle andere kringlopen.

Het ᛯ-teken komt ook voor op de trabs doxalis van de Romaanse kerk van Cividale (afb. 2). Het wordt daar afgewisseld met de achtster, die ook in de kerk van Räntmaki voorkomt. Deze is, naast het teken van dood en herleving, hier volkomen op zijn plaats [9]). Een veel ouder voorbeeld van deze combinatie vinden wij op een voorhistorisch altaar, dat zich in het Musée de la Maison-Carré te Nîmes bevindt (afb. 109). Het is niet bekend vanwaar dit 80 cm. hoge altaar afkomstig is.

Om aan deze weinig voorkomende vorm van de eolh-secg-rune teveel gevolgtrekkingen te hechten, zou echter te speculatief zijn en wij bepalen ons dus tot de ᛉ-vorm der rune, die in het Angelsaksisch „eland-zegge" heette en in Scandinavië „esec" en „man". Ook in de laatstgenoemde betekenis kan de rune een rol bij de inwijdingen gespeeld hebben, want het is waarschijnlijk, dat de inwijding, althans één der inwijdingen als er meerdere waren, met het bereiken van de manbaarheid in verband stond en dat deze een jongelingsinwijding was, waarbij de betrokkene onder de schaar der volwaardige mannen werd opgenomen. Hierbij zou dus het merken met de „man"-rune ook op zijn plaats zijn.

De Scandinaafse runenliederen, die overigens vrij jong zijn en dus uit een tijd, dat men de oorspronkelijke betekenissen misschien al vergeten was, geven ten deze niet veel opheldering. In het Noorse wordt van deze rune gezegd: „Man is vermeerdering van stof; groot is de klauw van de havik" (A.H. 120). Misschien heeft het tweede deel van dit vers betrekking op de vorm van de rune en het eerste deel op de groei der materiële vormen door de werking van het „leven", waarvan de rune, naar wij menen, het zinnebeeld is. In het IJslandse runenlied heet het: „Man is de vreugde voor de man en de vermeerdering voor de stof en de versierder van het schip" (A.H. 123). Inderdaad zien wij op tekeningen van de oude schepen de man-rune als stevenversiering, zodat deze zinsnede waarschijnlijk in die geest moet worden opgevat. De „ver-

[9]) De Romaanse kunst is ontstaan bij de toen in Noord-Italië levende Langobarden en dus een zuiver Germaanse kunstuiting. Vandaar ook, dat in de Romaanse bouwwerken niet alleen veel Germaanse symboliek wordt aangetroffen in de vorm van bepaalde zinnebeelden, maar ook als episoden uit Germaanse Goden- en heldensagen.

meerdering van stof" wordt ook hier met deze rune in verband gebracht en ook de eerste zinsnede is geheel duidelijk. Wij zouden deze kunnen omschrijven met de woorden: het gemerkt worden van de man-rune is vreugde voor de daardoor tot man geworden jongeling.

4. HET TEKEN VAN DOOD EN HERLEVING, DE MAN-RUNE, IN HEIDENSE TIJD.

Als onze veronderstelling, dat de man-rune, resp. de elandzegge het teken was, waarmede de ingewijden gemerkt werden, juist is, dan gold dit merken dus als bewijs, dat zij bij hun leven de ritus van dood en herleving hadden doorgemaakt en dus de ervaring hadden gehad, die anderen pas nu hun dood ondergingen. Men zag namelijk in de Oudheid een analogie tussen de inwijdingsritus en datgene, wat de mens na zijn dood doormaakte, daar de dood, naar men meende, eveneens een herleving, maar dan in een andere wereld, tengevolge had. Dat men in beide processen een overeenstemming zag, blijkt uit de grafurnen, die met de man-rune werden voorzien. Afb. 3 geeft een grafurn weer uit de IJzertijd en afb. 4 een dergelijke urn uit een iets latere periode, een Chaukische grafurn, gevonden in de Galgenberg bij Cuxhafen. Blijkbaar wilde men de dode door de magische toepassing van dit teken in het hiernamaals in dezelfde conditie brengen als de bij zijn inwijding door dit teken gemerkte, voor wie het als het ware een „toegangsbewijs" voor Walhal was. Ook is het mogelijk, dat het als substituut gold voor het, door de verbranding van het lichaam verloren gegane teken van een ingewijde.

Met afb. 119 geven wij het rechter zijvlak weer van het zogenaamde Angelsaksische runenkistje of kistje van Frank. De laatste naam draagt het, omdat het door Frank bij Auzon in het Dep. Haute Loire, niet ver van Clermont Ferrand, ontdekt en het eerst beschreven is; de eerste, omdat de randschriften in het Angelsaksisch zijn. Dit uit walrustand gesneden kistje stamt uit omstreeks 800, dus uit de overgangstijd van het Heidendom naar het Christendom en het vertoont dan ook een mengeling van voorstellingen uit beide werelden.

Bovenop is een uit IJsland aan ons overgeleverde scène uit hoofdstuk 77 van de ongeveer twee honderd jaren later spelende saga van de Wijze Njal (G.Z. 140) afgebeeld, waaruit blijkt, dat die scène destijds reeds in Engeland bekend was.

Aan de voorkant zien wij een episode uit de sage van Wieland, de smid, en daarnaast de magiërs, die bij het Jezuskind komen. Het aangebrachte woord „magi" laat zien, dat de opvatting, dat het koningen geweest zouden zijn, toen nog niet op de voorgrond gedrongen was. De achterzijde vertoont de strijd van Titus met de Joden en de vlucht der laatsten uit Jeruzalem. Links is de sage van Romulus en Remus weergegeven, terwijl rechts een voorstelling is aangebracht, die nog niet met zekerheid verklaard is. Dit rechter zijstuk bevindt zich in Florence en het overige deel van het kistje is in het Brits Museum in Londen.

Het rechter zijstuk nu is waarschijnlijk voor ons onderwerp van belang en het heeft, zoals de afbeelding laat zien, evenals de andere zijstukken een randschrift. Voorstelling en randschrift hebben aan de bestudeerders heel wat hoofdbrekens gekost, zonder dat tot nu toe een bevredigende oplossing verkregen werd.

Naar onze mening hebben wij hier te maken met de weergave van enige scènes uit een rituele inwijding uit Heidense tijd, waarbij, evenals bij de meeste van deze riten, dood én herleving een rol spelen. De ritus, die met dit schijnbaar doden te maken heeft, staat op het middelste deel der voorstelling en het daarop zichtbare „dodenpaard' verduidelijkt de hieraan ten grondslag liggende gedachtengang. Geheel rechts zien wij een drietal personen afgebeeld, die mogelijk een herlevingsscène uitbeelden of iets, wat onmiddellijk daarop volgt. Nu zien wij tussen deze beide voorstellingen in, geheel bovenaan, tegen het randschrift, het teken van dood en herleving, dus precies op de plaats, waar het staan moet.

In hoofdstuk 13 geven wij van de voorstellingen een volledige beschrijving met onze verklaring ervan en tevens een lezing van het duistere randschrift, dat geheel in overeenstemming met de voorstellingen zal blijken te zijn.

In Selde, Jutland, bevindt zich een doopbekken (afb. 5), dat aan de vier zijden verschillende voorstellingen vertoont, die nog geheel de Heidense gedachtengang weergeven. Het is, naar ook uit de in runen gestelde inscriptie blijkt, uit de eerste eeuwen na de kerstening. Aan één der zijden is een driespruit afgebeeld, die blijkbaar op het ontluikende leven duidt. Aan de volgende is een rozet, misschien de zon met zomerzonne-

wende [1]) en links en rechts daarvan, als zinnebeeld van het hoogtepunt van zonneloop en menselijke leven, twee manrunen. Op de derde zijde zien wij een boom met afhangende takken, waarschijnlijk het zinnebeeld voor de volgende phase, de dood. En tenslotte op de vierde zijde een boog, die misschien de toegang tot de onderwereld voorstelt, van waaruit, naar de oude opvatting, ook het nieuwe leven weer te voorschijn komt.

5. DE MAN-RUNE IN DE MIDDELEEUWEN.

En zijn vele voorstellingen van Christophorus, die met het Jezuskind op zijn schouder door het water gaat. Het is geen specifiek Christelijk denkbeeld; ook in Voor-Christelijke tijd komt het bij verschillende oude volken voor: Orion draagt op zijn schouder de vuurdemon Kedalion, als hij de rivier oversteekt, op weg naar het Oosten, teneinde zich door Helios het verloren ogenlicht te laten hergeven (R.A. II, 1012). In de Germaanse mythologie wordt Aurwandil door Thor over de Eliwagar gedragen en Wate draagt zijn zoon Wieland over de Orva-sont (S.H. 202). Nu bestond bij veel volken in de Oudheid de uitdrukking „de stroom ingaan" of „over een stroom gaan" en deze had de betekenis van: een inwijding ondergaan (D.G. 47). In Indië heette degeen, die de eerste inwijding achter zich had srotâpatti; hij was iemand, die, zoals het Sanskrietse woord dit uitdrukt „de stroom ingegaan was". Ook een dode moest, naar de oude voorstellingen, een stroom oversteken en tussen datgene, wat een dode doormaakte en wat een candidaat voor inwijding doorleefde, was, naar men meende, een vèrgaande overeenkomst.

Op afb. 6 draagt Christophorus een staf, zoals dit op alle soortgelijke voorstellingen het geval is. Op deze, in een kerk in Finland voorkomende gewelf-schildering, eindigt de staf echter duidelijk in een man-rune. Men zou zeggen, de schilder wist nog iets meer van de oude symboliek dan heden ten dage het geval is. Wij wijzen er op, dat ook de figuur op afb. 1 een staf met een driespruit draagt.

---

[1]) De veertien bladen van de rozet, een blijkbaar opzettelijk aangebracht aantal, want de constructie daarvan is niet zo eenvoudig, zou op de volle maan kunnen wijzen, die echter zinnebeeldig met het ogenblik der zomerzonnewende verwant is.

Het is begrijpelijk, dat degenen, die nog iets wisten of voelden van de oude symboliek en dus ook van het teken van dood en herleving, dit in Christelijke tijd in verband brachten met Jezus, die volgens de bijbelse verhalen eveneens gestorven en herrezen was. Een voorbeeld daarvan vinden wij op afb. 7. Het is een grafsteen uit de kerk van Nørre-Sundby bij Aalborg. Men verwachtte voor de begravene het eeuwige heil door de dood van Christus, maar daarnaast heeft men toch, behalve enige andere Heidense zinnebeelden, ook de man-rune aangebracht. Deze vermenging van symboliek is een typisch symptoom voor de overgangstijd van Heidendom naar Christendom, die enige eeuwen geduurd heeft, want ook veel later komt zij nog voor.

Men heeft de man-rune zelfs tot op onze tijd nog op grafstenen aangebracht, hoewel het de vraag is, of daarbij de oude betekenis nog helder voor de geest van de maker stond. Zo geven wij met afb. 8 een grafsteen uit Brockdorf in Holstein weer. Hier vormen drie korenaren, die uit een ploegschaar voortkomen de man-rune. In dit geval is er dus de vegetatieve symboliek doorheen gevlochten; in de graankorrel vinden wij eveneens de kringloop met dood en herleving terug en zo past ook dit zinnebeeld in de gedachtengang, dat alle kringlopen, ook de cosmische en menselijke, overeenkomst vertonen en dat zij daarom ook alle dienst kunnen doen om symbolisch analoge begrippen uit te drukken.

Behalve op grafstenen vinden wij de verbinding van de man-rune met Jezus ook nog op andere wijzen. Afb. 9 is een voorstelling uit de Grosshofkapelle van Eckernförde, die omstreeks 1540 uit de werkplaats van Hans Brüggeman kwam. Thans bevindt zij zich in het museum te Kiel. Wij zien daarop het Jezuskind, zittende op de man-rune. Ook het kruishout heeft men wel deze vorm gegeven [1]). Afb. 10 laat het pestkruis uit de veertiende eeuw zien, dat in de kerk Maria im Kapitol te Keulen staat. In de Victorsdom te Xanten bevindt zich ook een oud dergelijk kruis en bij de pinksterommetochten, dus met een feest, dat in de plaats van het oude lentefeest, het

---

[1]) In kerkelijke kringen noemt met dit kruis het gaffelkruis, hetgeen minder juist is, omdat het gaffelkruis de Y-vorm heeft. Ook spreekt men wel van het crux decussata, hetgeen zeggen wil, dat het de X-vorm als grondslag heeft, hetgeen evenmin juist is. Daarnaast geeft men echter ook wel toe, dat het op een runeteken geïnspireerd is, o.a. in T.S. 324.

feest der herleving van de natuur, kwam, werd in Coesfeld niet alleen een dergelijk kruis meedragen, maar het vormde ook het middelpunt van de optocht. In de dorpskerk te Petschow bij Rostock is op een gewelf een gekruisigde Christus afgebeeld en daar heeft het kruis eveneens de vorm van een man-rune (S.Ki. 7) en zo zijn er nog meerdere gevallen te noemen. In navolging van het oude voorbeeld zijn in de laatste jaren hier en daar eveneens kruizen van deze zelfde vorm opgericht.

Ook op andere wijze heeft men het kruis met de man-rune verbonden. Zo bevindt zich boven het noordelijke portaal van de kerk te Griesheim een tympanon met de op afb. 11 weergegeven voorstelling. Wij zien daarop een grote man-rune met aan weerszijden een Christelijk kruis, d.w.z. het zogenaamde Latijnse kruis. De middenzuil van de rune heeft bovenin een, op de afbeelding niet goed zichtbare, zesster.

6. DE MAN-RUNE IN TEGENWOORDIGE VOLKSGEBRUIKEN.

Het is begrijpelijk, dat de man-rune ook bij de volksgebruiken een rol speelde en nog speelt. Deze zijn voor een goed deel afkomstig van de Heidense erediensten en, hoewel er in de loop der eeuwen veel aan toegevoegd en veel verloren gegaan is, zijn de oude sporen dikwijls vrij duidelijk terug te vinden. De bestudeerders der Heidense religie hebben echter meestal een slechts oppervlakkige kennis van de volksgebruiken en de folkloristen weten over het algemeen weinig van de oude godsdienst en zijn cultische gebruiken af. Als men zich echter in beide onderwerpen verdiept, zich heeft ingeleefd in het denken en voelen onzer voorvaderen, dan zal men getroffen worden door het grote aantal latere gebruiken, dat daarmede in overeenstemming is en er dan ook waarschijnlijk zijn bestaan aan te danken heeft, al zijn hier lang niet altijd rechtstreeks bewijzen voor [1]).

De Ouden vierden in de lente het feest van de wederopstanding der natuur en brachten met de herfst de verwachting aan een komende herleving tot uitdrukking. Op deze beide

[1]) Een beknopt maar uitstekend overzicht van de mogelijk aan de Oudheid ontleende volksgebruiken geeft V.A. I, 276—317.

tijdstippen zien wij dan ook de man-rune bij de volksgebruiken voorkomen.

Een herinnering aan dit verre verleden is waarschijnlijk de palmpaas in de vorm van een man-rune. Als zodanig komt zij voor in Twente, in verschillende streken van Friesland en Holland en, wat het buitenland betreft, ook in Westfalen (P.J. 32).

In Attendorn in Westfalen was de paasstaak met een man-rune bekroond (P.J. 44) en in de buurt van Salzwedel kreeg vroeger het paard van de overwinnaar in de pinksterwedren een tak met een driespruit op het hoofd (M.W. 341).

De oogstmei, d.w.z. de tak, die op de laatste voer van de graanoogst werd gestoken, had in Frankrijk vaak de vorm van een man-rune (M.W. 341) en in Bretagne werd een tak in de vorm van dit teken met allerlei bloemen tot een boeket gebonden en zo op de laatste voer geplaatst (M.W. 203). In Duitsland werd de man-rune vaak op de oogstkrans gestoken (H.D. 117).

Een enkele keer vinden wij de man-rune ook op een ander tijdstip. Zo droeg in Sleeswijk de midzomerstang dit teken (P.J. 61). Hierbij moeten wij echter bedenken, dat in Christelijke tijd de Heidense gebruiken, voorzover zij niet konden worden uitgeroeid, gekerstend werden en aan de een of andere Christelijke feestdag werden gehecht. Daarbij werden zij echter soms naar data verschoven, die met het oorspronkelijke gebruik niets te maken hadden en dit kan ook wel het geval geweest zijn met het Sleeswijkse gebruik.

7. DE TRADITIONELE TOEPASSING VAN DE MAN-RUNE.

Behalve in de volksgebruiken komen wij in latere tijd de man-rune ook nog herhaaldelijk op andere wijzen tegen, maar zij is dan tevens een traditioneel teken geworden en de makers zullen nog maar weinig of in het geheel niet aan de oude achtergrond gedacht hebben. Zij werd dan ook herhaaldelijk aangebracht op plaatsen, die met de oorspronkelijke betekenis weinig of geen verband hielden. Afb. 12 laat een deel van een boerderij-ingang te Belke bij Herford zien. Er is, wat wij op het eerste gezicht een bazuinengel zouden noemen, op te zien, die naar het schijnt een kruis met een lange

steel draagt. Misschien heeft dit Christelijk zinnebeeld de maker door het hoofd gespeeld, maar hij heeft toch vermoedelijk op de oude Heidense traditie voortgebouwd. Op een andere boerderij in dezelfde streek komt namelijk de voorstelling van afb. 13 voor. Hier draagt de bazuinblazer de oude cultische puntmuts en bovendien heeft hij aan zijn dijen een ring vastgebonden, die eveneens een oude cultische betekenis heeft. Ogenschijnlijk ontbreekt de man-rune op deze voorstelling, maar bij nauwkeurige waarneming blijkt, dat alle blaadjes van de slangachtige boom klaverblaadjes-drie zijn, een bij geen enkele boom voorkomende bladvorm en dus kennelijk opzettelijk aangebracht.

De Heidense achtergrond van de voorstelling blijkt misschien ook nog uit de rozet, die enigszins op een zonnebloem gelijkt en negen bladen heeft, het voor de Germanen heilige getal. Daar, waar de Christelijke getallen-symboliek tot uiting komt, zien wij de getallen 3, 7 en 12 toegepast. Het eerste getal zal zijn betekenis wel ontleend hebben aan de drie-eenheid, maar de beide andere zijn van kalendarische aard, de week van zeven dagen en het jaar van twaalf maanden; als zodanig zijn zij langs verschillende wegen aan Babylonië ontleend. Waar de Germaans-Heidense invloeden nog sterk aanwezig waren, traden de getallen 3, 9 en ook wel 13 naar voren. Dit laatste getal zien wij bijv. op het runenkistje van Auzon bij de zich bovenop bevindende voorstelling van de verering van het Jezuskind door de magiërs. Daarop is de ster met dertien stralen voorgesteld [1]).

Zeer vaak zien wij de man-rune ook op tal van andere wijzen aan huizen, vooral aan boerenwoningen aangebracht en daarbij dikwijls op een opvallende plaats en op een zodanige wijze, dat men de indruk krijgt, dat men er met opzet de aandacht op heeft willen vestigen. Herhaaldelijk heeft men de man-rune als geveltopteken gebezigd en wel in de meest uiteenlopende uitvoeringen. Soms is zij met andere zinnebeelden vermengd en ook wel gekerstend, zodat de drie uiteinden in drie kruizen zijn veranderd. Wij geven enige van deze geveltoptekens weer. Afb. 14 is uit Staphorst. Een herhaling van

[1]) Waarschijnlijk speelt ook hier de zonne-symboliek een rol evenals bijv. bij de „sterrezangers" omstreeks winterzonnewende, die weliswaar, naar men zegt, met een ster rondgaan, maar toch waarschijnlijk oude zonne-ommegangen op gekerstende wijze voortzetten.

het getal drie vinden wij in het geveltopteken van den Oever (afb. 15). Afb. 16 is weder uit Staphorst en afb. 17 uit Amsterdam, waar men in de achttiende en negentiende eeuw allerlei rustieke zinnebeelden in de bouw-symboliek overnam. Het is, zeer vervormd, een levensboom met een man-rune.

In huizen met vakwerkbouw vinden wij de man-rune ook heden ten dage nog terug. Vaak is zij zo aangebracht, dat zij volkomen in de constructie past, zodat het niet is uit te maken, of dit de enige reden is, dat wij haar nog aantreffen, dan wel of men inderdaad de bedoeling had het oude zinnebeeld aan te brengen. Maar soms blijkt dit laatste zeer duidelijk het geval te zijn, zoals bijv. op afb. 18, die van een huis te Eineborn. Ook op andere wijze vinden wij in latere tijd de man-rune nog in de vakwerkbouw aangebracht. Afb. 19 is een deel van een muur van een boerenwoning uit Bergen in Duitsland.

Het kon natuurlijk niet uitblijven, of in de loop der eeuwen, toen de betekenis van het teken meer en meer verloren ging, had er een steeds verder gaande vermenging met andere zinnebeelden plaats, waardoor het oude symbool steeds minder duidelijk ging spreken. Een voorbeeld daarvan vinden wij in afb. 20. Het is het bovenlicht van een deur uit Sleeswijk en blijkbaar een vermenging van man-rune, Irminzuil en twee zonnen. Maar er kan toch nog iets van de oude kennis, bewust of onbewust, aan ten grondslag gelegen hebben, want de Irminzuil is een zinnebeeld van de wereldzuil of wereldboom en hiermede is het teken van dood en herleving nauw verbonden. Wij zullen daar in het hoofdstuk over de „lelie" nog meerdere voorbeelden van aantreffen.

Ook in familiewapens komt het zinnebeeld van de man-rune voor. Wij geven daarvan met afb. 21 twee voorbeelden. Afb. 21a is dat van Adriana Jacqueline de Kock en wij zien daarop uit een ing-rune drie korenaren voortkomen. Dit herinnert aan afb. 8. Maar de ing-rune is het zinnebeeld van de vereniging van hemel en aarde, van het hieros gamos van Hemelvader en Moeder Aarde en dit is bewaard gebleven in de naam van deze rune, die „afstammeling" betekent. Uit het hieros gamos echter wordt de godszoon geboren en bij diens geboorte past de man-rune, waarvoor in dit geval een vegetatief zinnebeeld genomen is. Op het wapen van afb. 21b, dat van Eiso Barelts uit Niehove (gest. 3 September 1628), heeft het kruis de plaats van de man-rune ingenomen, maar deze is er toch in de

vorm van klaverblaadjes-drie weder ingesmokkeld. Wij zien deze klaverblaadjes overigens ook ten onzent vaak traditioneel toegepast, o.a. als geveltopteken.

De nieuwjaarskoek, die wij met afb. 28 weergeven, bevindt zich in het museum te Nordhausen. Hij gaat misschien nog terug op de oude opvattingen over Vrouw Holle. Deze zit, naar het vroegere volksgeloof, in een bron onder de aarde, met de ongeboren kinderen [2]). Zo is zij de brengster van het jonge leven, de kleine kinderen, die uit de bron opgevist worden, gewoonlijk door een ooievaar, die, zoals wij reeds zeiden, als lentevogel met de geboorte van het nieuwe jaar en dus ook met die van de mens in verband gebracht werd. De beide kinderen, die de vrouw op de koekplank draagt, de drie korenaren, die zich in de vorm van de man-rune op haar hoofd bevinden, het feit, dat deze koeken met winterzonnewende gebakken werden, zijn alles aanwijzingen in deze richting.

8. MAN-RUNE EN SLANG.

Herhaaldelijk, zowel in het verleden als het heden komt de combinatie van man-rune en spiraal of slang voor. Het oudste voorbeeld daarvan vinden wij onder de Zweedse rotstekeningen, voorstellingen met een cultische betekenis, die in de Bronstijd, tussen 1600 en 800 v.o.j. dus, in de rotsen zijn gebeiteld. Een dergelijke spiraal met man-rune geven wij met afb. 22 weer. Deze spiralen noemde men reeds in het verleden „slangenhouding" (Wurmlage) — klaarblijkelijk in verband met de houding, waarin de slang rust — en zij heeft vanouds een cultische betekenis gehad. Naar men meende schroefde de zon zich van winterzonnewende tot zomerzonnewende spiraalsgewijs omhoog en in de tweede helft van het jaar op dezelfde wijze omlaag. Dit verzinnebeeldde men door spiralen, waarvan wij uit het verleden tal van voorbeelden bezitten (o.a. afb. 86). Men drukte deze zonneloop echter niet alleen door tekeningen uit, maar men streefde er naar het menselijke leven en de samenleving met de cosmische gebeurtenissen in de loop van het jaar in overeenstemming te brengen, omdat men tussen deze beiden en de cosmische kringloop een analogie zag

[2]) In Christelijke tijd werd de rol van Vrouw Holle door Maria overgenomen. In Keulen bijv. vertelde men, dat Maria aan de Kunibertspfütz zat, temidden van de ongeboren kinderen (B.Al. 72).

en het de plicht van de mens achtte zich in te leven in het cosmische gebeuren, om zodoende daarmede en dus ook met de goddelijke achtergrond er van in overeenstemming te komen. Daarom legde men ook op grotere schaal dergelijke spiralen aan, bestaande uit stenen of uit graszoden, die in Noord-Europa sterk verbreid waren en die men trojaburchten noemde [1]). Daarin maakte men op bepaalde tijdstippen, zoals met lente-evening, reidansen, hetgeen tot lang in de negentiende eeuw en hier en daar zelfs tot op onze dagen gebruik was.

Een andere vorm om de zonnekringloop te symboliseren — en daarmede ook steeds alle andere kringlopen, die men er mede in overeenstemming achtte — was de algemeen verbreide voorstelling van de slang met de staart in de bek of die van twee slangen, waarbij de ene de opstijgende helft van de zonneloop en de andere de afdalende helft voorstelde.

In het Noorden komt de slang, die min of meer een cirkel vormt, eveneens voor en wel op grafstenen in Scandinavië uit de overgangstijd van Heidendom naar Christendom. Behalve de slang en het kruis, is daarop dan ook veelal de man-rune aangebracht. De eerste afbeelding, die wij weergeven (afb. 23), is die van een runesteen bij Ösby in Östergötland waarbij de man-rune uit de bek van de slang te voorschijn komt. Het zich daarop bevindende kruis is een teken, dat wij in het Christelijke tijdperk zijn gekomen; de slang en de man-rune zijn herinneringen aan de nog steeds voortlevende Heidense tijd. Deze laatste zinnebeelden spelen ten opzichte van het kruis zelfs een hoofdrol. Hetzelfde is het geval bij de beide volgende afbeeldingen. De eerste daarvan (afb. 24) is uit Åkerby in Upland. De slang vormt daar een volledige cirkel en bovenaan bevindt zich in haar lichaam een man-rune [2]). Een runentekst ontbreekt op deze steen. De laatste runensteen (afb. 25) is uit Borje, eveneens in Upland, en de slang daarop is met het kruis versmolten. Op het lichaam van de slang staat een tekst, maar daarbuiten (links-boven) is de man-rune ingegrift.

---

[1]) Hierover uitvoerig Ernst Krause, Die Trojaburgen Europas, 1893.

[2]) Dit bewijst, dat wij ook in het eerste geval niet moeten denken aan een bijv. in drieën gespleten tong, maar aan een afzonderlijk bedoeld zinnebeeld, dat de slang in de bek draagt.

Misschien mogen wij de kringvormige jaarslang, die op de grafstenen als slang van de levenskringloop optreedt, in verband brengen met de inwijdingskringloop, die de candidaat in de verschillende mysterie-diensten doorliep en waarbij de punten dood en herleving een belangrijke rol speelden. Wellicht is in de slang ook een parallel te zien van de gordel, die de Brahmaanse en de Parsische jongelingen kregen bij hun inwijdingen (S.T.). Verder is er mogelijk verband met de krachtgordel van Thor (J.E. hoofdst. 2) en de gordel van wolfsvel, die men moet aandoen om weerwolf te kunnen worden (L.W. onder weerwolf). Dit laatste werd men ook door het omdoen van een wolfshuid en in de oude Scandinaafse ulfhedhnar, wolfshuiddragers, hebben wij vermoedelijk de oorsprong der weerwolven te zien of een parallel-verschijning daarvan. Met de ulfhedhnar waren echter de berserkers, de berenhuiddragers, verwant en de berserkers beschikten in hun extatische toestand over geweldige krachten (S.K. hoofdst. 9). Ook de krachtgordel van Thor maakte, dat deze God buitengewone krachten verkreeg. Al is het ons uit het verleden niet met zoveel woorden overgeleverd, toch schijnt het wel, dat aan dit alles verwante ideeën ten grondslag liggen [3]).

Tot de oude begrippen behoorde ook het denkbeeld, dat de mens na zijn dood op een schip naar de dodenwereld gevoerd werd. In de Wölsungensaga treedt Odin zelf als veerman op bij het brengen van Sinfjötli naar Walhal en het was een oud gebruik een brandstapel op een schip te maken en dit dan met

---

[3]) Een plechtige omgording met een gordel is als inwijdingsritus aantoonbaar. De jongelingswijding van de tot ridder geslagene omvatte als hoofdzaak de verlening van een zwaard en de bekleding met de zwaardgordel (Rijk materiaal bij W. Erben, Schwertleihe und Ritterschlag in Zeitschr. f. hist. Waffenkunde VIII 1918—1920 blz. 105). Daarbij is het opmerkelijk, dat bij deze wijding niet, zoals men zou verwachten, alle aandacht op het wapen en de verlening ervan was geconcentreerd, maar dat de gordel afzonderlijk en uitdrukkelijk werd genoemd (H.K. 72). Iets wat trouwens bij latere inwijdingsgenootschappen ook voorkomt.

Naar het schijnt was niet alleen de gordel van betekenis, maar ook de knoop, die bij het vastmaken ontstond. In een boeteboek uit omstreeks 900 wordt aan de biechteling gevraagd, of hij in de gordel van de gestorvene voor diens dood een toverknoop gelegd heeft (J.G. 426).

Gelet op de analogie, die men zag in het sterven en de schijnbare dood van een inwijdeling, is het aan te nemen, dat ook in de gordel, die de ingewijde om kreeg, een bijzondere knoop gelegd werd.

de dode brandend in zee te sturen [4]). Tot op onze tijd bestonden er nog legenden, waarin sprake was van schippers, die des nachts gecharterd werden om doden naar Engeland te brengen, een verbasterde weergave van een oude voorstelling van het dodenrijk.

Met afb. 26 geven wij een Zweedse rotstekening weer, vermoedelijk een voorstelling van een dergelijk dodenschip, dat als zodanig gekenmerkt wordt door de slang met drie horens, de man-rune, op de kop. Hier heeft de slang dus de zinnebeeldige functie van dodengeleider, hetgeen waarschijnlijk een zeer oud Indogermaans denkbeeld is. Ook de dodengeleider Mercurius draagt een slangenstaf [5]). Merkwaardigerwijze vinden wij in Egypte een voorstelling die geheel overeenkomt met die der laatstgenoemde rotstekening. Zij komt voor op een graf van de 26e dynastie (afb. 27). Het opmerkelijke hierbij is, dat wij hier naast de slang het ankh-kruis aantreffen, dat, zoals gezegd, het Egyptische zinnebeeld voor „leven" en dus een equivalent voor de man-rune is [6]). Aan een ontlening aan Egypte behoeven wij in dit geval niet te denken. De 26e dynastie heerste omstreeks 500 v.o.j. en de Zweedse rotstekeningen zijn ongeveer 500 jaar ouder. Het is natuurlijk mogelijk, dat deze symbolisering reeds eerder in Egypte bestond, maar datzelfde geldt uiteraard ook voor Zweden, want

[4]) Zo lezen wij in de Jongere Edda (hoofdst. 49), hoe het lijk van Balder op een, zich op een schip bevindende brandstapel werd gelegd, waarna het schip brandend in zee gestoten werd.

[5]) Van de slangensymboliek hebben wij hier slechts enkele aspecten naar voren gebracht en wel die van de slang met de kringloop en (dus ook) met dood en herleving. En zijn echter weinig zinnebeelden, die een zo gevariëerde betekenis hebben als de slang, hoewel de meeste van deze betekenissen toch een onderling verband vertonen. Zo is de slang ook een veel voorkoment chtonisch zinnebeeld, hetgeen samenhangt met de slang als symbool van de dood. Wij zien dan ook herhaaldelijk op voorstellingen van Odin een slang afgebeeld, zoals op het beslag van de beroemde helm van Wendel in Uppland (afb. 113), die uit de zevende eeuw dateert, op de grafsteen van de Salberg bij Hornhausen uit de zevende of achtste eeuw (afd. 111), en op de steen van Tjängvide op Gotland, uit de achtste of negende eeuw, waarop twee ineengekronkelde slangen zich tussen de benen van Odin's achtbenig paard bevinden (afb. 107).

[6]) Volgens de bijgevoegde tekst is het de „lichtende Hau-slang" en er wordt van gezegd, dat zij het zinnebeeld is „van de vernieuwing van het licht" en „de Lichtgod de kracht der vernieuwing" geeft. Het accent ligt dus ook hier op „vernieuwing", d.w.z. op het leven, dat uit de dood voortkomt.

reeds in het palaeolithicum kwam de combinatie van slang met ᛣ-teken in Europa voor.

Ook in latere tijd komen wij de voorstelling van slang en man-rune nog herhaaldelijk tegen. Met afb. 29 geven wij een dergelijke voorstelling weer. Het is een huismerk uit Munster uit de jaren 1775-1784. De slang heeft zich om een boom geslingerd en doet dus denken aan de paradijsslang. Maar de boom heeft drie wortels, hetgeen wijst op de Germaanse wereldboom Yggdrasil. Blijkbaar zijn ook hier nog, al is het lang na de kerstening, de beide werelden dooreen gemengd. Een modern voorbeeld van een slang met man-rune vinden wij op afb. 30, een deel van een deurstijl van een boerenhoeve uit Hunnebrock bij Herford. In die streek treffen wij meer dergelijke voorstellingen aan en zo zien wij op afb. 31 een mooie versiering van een deurkozijn (P.S. 205), waarbij zich op de deurstijlen twee slangen bevinden. Op de afbeelding is het niet goed zichtbaar, maar bij de linker slang zijn de drie horens op de kop nog waarneembaar. Vaak komt het in die streek voor, dat de slangen door een zuil of een boom vervangen worden. Wij geven hiervan twee voorbeelden. Bij de afbeelding 32 uit het Wezergebied komt uit een urn een slangvormige plant en bovenin heeft deze een driespruit, terwijl op de afb. 33 van een hoeve uit Lemgö, waarop de boomvorm meer tot uiting komt, geheel ongemotiveerd naar het schijnt, uit de boomtop eveneens een driespruit voortkomt.

Andere slangen en driespruiten, maar dan in meer gestyleerde vorm, zodat van de slang niet veel meer te zien is, vinden wij op afb. 34, een boerenhoeve uit Altenhüffen, en afb. 35, een hoeve uit Diebrock.

Ook ten onzent komt een slangachtige voorstelling met en zonder driespruit nog voor en wel het meest als geveltopteken. Met afb. 36 geven wij een dergelijke voorstelling weer uit Warmenhuizen zonder driespruit, terwijl het geveltopteken uit Wervershoof (afb. 37) bovenop een slangvormige staak een driespruit heeft in de vorm van een bloem.

Een combinatie van man-rune en slang zien wij ook op afb. 38, hoewel het de vraag is in hoeverre hier toeval of traditie in het spel is. Het is een huis in Putten (Gld.). Daaraan bevinden zich verschillende muurankers, die, zoals vaker voorkomt, een slangachtige vorm hebben. Eén ervan vertoont echter duidelijk en blijkbaar opzettelijk de vorm van een man-rune.

9. DE MAN-RUNE ALS DRIESPRUIT.

Wij noemden reeds enige malen naast de man-rune de driespruit en zagen ook reeds, dat het teken voorgesteld werd door drie korenaren. Van deze vegetatieve uitbeelding van de man-rune bestaan verschillende voorbeelden en wij geven in dit verband allereerst het volgende sprookje van Grimm (Nr. 16) in verkorte vorm weer (P.S. 202): Een arme jongeling trouwde een koningsdochter, maar hij moest beloven, zich met zijn vrouw te laten begraven, indien zij vóór hem stierf. Dit geval deed zich echter eerder voor dan hij dacht, en toen de dag kwam, dat het lijk van zijn vrouw in de koninklijke gewelven werd bijgezet, voerde men ook hem naar beneden en werd de poort achter hem dicht gegrendeld. Terwijl hij voor zich uit staarde, kwam uit een hoek van het gewelf een slang aangekropen, die naar het lijk toeging, en omdat hij dacht, dat de slang er aan zou gaan knagen, nam hij zijn zwaard en hakte haar in drie stukken. Na enige tijd kroop een tweede slang uit het gat en toen deze de andere dood en in stukken gehakt zag liggen, ging zij terug, maar kwam spoedig met drie blaadjes weder te voorschijn. Toen nam zij de drie delen van de gedode slang en paste ze aan elkaar, waarna zij op iedere wond één der drie blaadjes legde. Weldra hechtten de delen zich aaneen, de slang herleefde en spoedde zich met de andere weg. De jongeling legde toen de blaadjes op de mond en de ogen van de koningsdochter, die daarop weder tot leven terug kwam, en samen verlieten zij toen de grafkelder.

Wij zien hier in de eerste plaats, dat de slang met herleving in verband gebracht werd, hetgeen weder in overeenstemming is met hetgeen wij hierboven schreven, maar ook met de gedachtengang, dat de slang, die ieder jaar uit haar oude huid kruipt, dan als het ware herboren wordt. In het verhaal spelen de drie blaadjes de hoofdrol. Men zou kunnen menen, dat het hier drie afzonderlijke blaadjes betrof, maar in de achttiende eeuw was men er zich nog van bewust, dat het drie blaadjes in de vorm van een man-rune waren en dat dit zinnebeeld met herleving te maken had. Naar Prof. Plassman mededeelt (P.S. 205), kreeg hij door een gelukkig toeval het titelblad onder de ogen van een medisch werk, dat in 1739 in Leiden, dus ongeveer een eeuw vóór het verschijnen van Grimm's sprookjes, het licht zag: De siti febrii door Petrus van der Aa. Op de achtergrond van de voorstelling op dit titelblad (afb. 39)

zien wij een geopende graftombe en een meisje, dat daar blijkbaar uit komt, snelt op een daar eveneens staande jongeman toe. Deze heeft een staf in de hand, waarom een slang kronkelt. Op de voorgrond zit iemand, die een dergelijke staf vasthoudt, bij een drievoet, waarop een vuur brandt. Hij stelt waarschijnlijk Aesculapius voor, de halfgod, die bekend was om zijn wonderbare genezingen en opwekkingen uit de dood. Om de drievoet is eveneens een slang gekronkeld en deze houdt drie blaadjes, in de vorm van een man-rune, in de bek. Men heeft hier Griekse en Germaanse mythologie dooreengemengd, maar er blijkt uit, dat men ook toen nog de herinnering had, dat slang, man-rune en herleving met elkaar te maken hadden. De hierboven weergegeven voorbeelden van slangen met man-runen uit Scandinavië (afb. 23, 24 en 25) winnen daardoor aan betekenis.

Van de man-rune in de vorm van een drietal bladeren hebben wij nog een oude voorstelling op een kapiteel van een klooster van Niedernburg uit het jaar 1130 (afb. 40). Het is ten dele bewaard en vertoont een man met een driespruit in de hand, die veel weg heeft van de staf van Christophorus, die wij met afb. 6 weergaven. De man wordt door zijn haarvlecht als een Heiden gekenmerkt.

Uit latere tijd hebben wij verschillende voorstellingen van vegetatieve man-runen, die dan natuurlijk ook traditioneel geworden zijn; vermoedelijk hadden degenen, die haar toepasten, het vage gevoel, dat deze voorstelling wel iets bijzonders was, zonder te weten, welke betekenis er eigenlijk aan toegekend moest worden. Met afb. 41 geven wij een bovenlicht van een deur te Oud-Millingen weer. Wij zien daarop een ing-rune, waarbinnen een driespruit. Het is dus nauw verwant met het familiewapen, dat wij bij afb. 21 bespraken. Overeenkomst met beide voorstellingen vertoont de man-rune in de kastversiering uit Huchzen in Westfalen (afb. 44 links bovenaan). Evenals bij het wapen van afb. 21a is de driespruit niet in de ing-rune, maar er bovenop geplaatst.

Een andere voorstelling van het drieblad vinden wij op afb. 42; het is een deel van een kastversiering van Westerenger. Twee door hun staarten, die in een driespruit eindigen, als zinnebeeldig gekenmerkte dieren, vermoedelijk leeuwen, staan aan weerszijden van een drieblad. Afb. 43 is die van een boerenhoeve uit Odinghausen. Hier houden twee leeuwen elk een

wapenschild. Op het linker zien wij een driespruit en op het rechter een der vormen van de boom des doods, waarbij de stam is weggevallen en alleen de afhangende takken gestyleerd zijn weergegeven.

Dat leven en dood twee zijden van een ingang beheersen, is een vrij veel voorkomende symbolisering; ook bij afb. 52 vinden wij, zoals wij nog zien zullen, iets dergelijks. Een ingang is het gaan van de ene ruimte in een andere en zinnebeeldig het komen van de ene toestand in een andere. Het is inzonderheid de kringloop van leven, dood en herleving, die deze toestands-veranderingen te zien geeft, welke ook bij inwijdingsriten tot uiting komen. Misschien moeten wij de symboliek van de poorten van afb. 12, 13 en 30 tot 35 ook in dit licht bezien.

10. DE LELIE.

Naast de geometrische man-rune-vorm zagen wij dus de driespruit en het drieblad in verschillende uitvoeringen en wij komen nu tot een vierde uitbeelding van het zinnebeeld, namelijk de „lelie", waarschijnlijk het meest bekend als de Franse koningslelie, de fleur de lis, die sinds omstreeks 1179 in het Franse koningswapen voorkomt. Wij noemden dit zinnebeeld reeds terloops, toen wij er op wezen, dat de „lelie", evenals de speer, een zinnebeeld van macht was.

Meestal neemt men aan, dat de „lelie" als machts-zinnebeeld aan het Zuiden ontleend is, maar vermoedelijk was het de reeds genoemde Noord-Europese zwaardlelie, de iris pseudo acoris of de iris germanica, waaruit de koningslelie zich heeft ontwikkeld [1]). De naam fleur de lis wijst eveneens op onze lis, de gewone naam voor iris. Ook in uiterlijk gelijkt de fleur de lis niet op de lelie, maar wel op de iris. Deze heeft drie van haar kelkbladen omhoog gericht en drie naar beneden en vertoont dus reeds min of meer de vorm van de gestyleerde „lelie". Blijkbaar hebben zich de beide voorstellingen van de koningsmacht, de speer of rietstengel en de iris (lelie) ook

[1])In een handschrift uit de dertiende eeuw is de Franse Koning Philips II Augustus (1165-1223) afgebeeld. In zijn linkerhand houdt hij een bloem, waarin duidelijk de bekende blauwe lis te herkennen is. Hij was de eerste, die de „lelie" in zijn wapen had. Zijn vader en grootvader hadden de lis reeds onder de rijkssieraden opgenomen en de laatste, Lodewijk VII, voerde de lis op zijn schild.

wel vermengd, zoals uit de voorstelling van afb. 45 blijkt. Het is een uit 1170 daterend relief van keizer Karel uit de dom van Zürich, blijkbaar geïnspireerd op de denkbeelden, die men over Wodan had. De keizer rijdt te paard en achter hem zit een vogel, het eveneens van Wodan onafscheidelijke attribuut. In zijn hand houdt hij een speer, die in een tussenvorm tussen „lelie" en man-rune eindigt: het wijdingswapen en het wijdingsteken.

Een verdere bevestiging voor het feit, dat de iris de grondslag vormde voor wat later de „Franse lelie" genoemd werd, is te vinden in de geschiedenis van de familie Fugger. Deze had als huismerk het teken ᛘ, maar in 1473 verscheen in haar wapen de fleur de lis. Deze werd dus blijkbaar als een gelijksoortig zinnebeeld beschouwd. Dat hierbij niet aan de lelie, maar aan de iris gedacht werd, blijkt uit de naam, die de Fuggers na 1504, toen zij geadeld waren, droegen. Zij noemden zich toen Fugger von der Ilge en, zoals wij zagen, was Ilge de Zuidduitse en Zwitserse naam voor iris (S.S. 145).

Dat de gestyleerde iris, of althans iets, dat er op lijkt, reeds zeer oud was in deze noordelijke streken en wel zo oud, dat wij aan een ontlening uit het Zuiden nauwelijks behoeven te denken, blijkt uit afb. 46. De voorstelling komt voor op één der twee bij Gallehus in Denemarken gevonden gouden hoorns, die uit omstreeks 500 stammen. Zij waren geheel met zinnebeeldige tekens bedekt en zijn helaas verloren gegaan, maar er waren intijds goede afbeeldingen van gemaakt. Op een der hoorns stond o.m. de met afb. 46 weergegeven voorstelling. Niet alleen zien wij hier een gestyleerde „lelie"-vorm, maar eveneens de slang, die wij hierboven reeds met man-rune en drieblad aantroffen. Het is dus wel waarschijnlijk, dat we in de voorstelling op de Gallehus-hoorn een vorm van de manrune hebben te zien [1]).

Ook uit de Wikingertijd hebben wij uit het Noorden een voorstelling van een „lelie" en wel op een bij Stade gevonden sierspeld (afb. 47). Behalve de „lelie" zien wij er ook nog een

---

[1]) Men acht het waarschijnlijk, dat de Gallehus-hoorns van Keltische oorsprong zijn en de mogelijkheid zou dus bestaan, dat de Kelten het zinnebeeld aan het Zuiden ontleend hadden. Anderzijds is de grondgedachte zo in overeenstemming met de Scandinaafse voorstelling van afb. 22, dat wij eerder geneigd zijn te denken aan een gemeenschappelijke Keltisch-Germaanse grondslag.

aantal slangen op weergegeven. In latere tijd komt eveneens herhaaldelijk de combinatie slang met „lelie" voor. Als voorbeeld daarvan geven wij met afb. 48 een kerkdeur te Urphar aan de Main. Niet alleen staan slang en „lelie" blijkbaar in betrekking tot elkaar, maar de staart van de slang eindigt eveneens in een driespruit. Bij de beide laatste voorstellingen, evenals bij die van afb. 45 en hieronder nog volgende afbeeldingen, valt het op, dat bij de „lelie"-achtige zinnebeelden alleen de bovenste driespruit is weergegeven. Bij deze „lelie"-vorm heeft men zich dus meer aan de oorspronkelijke manrune gehouden dan bij de fleur de lis.

Het verband tussen „lelie" en Heidense tijd blijkt ook nog uit de met afb. 49 weergegeven middenpilaar van een galmgat in de toren van de Kunigunde-kapel bij Burgerroth. Men zegt, dat dit een voorstelling is van de heilige Kunigunde, maar oorspronkelijk was deze figuur, die in de ene hand een ring draagt en in de andere een „lelie", dit zeker niet. In galmgaten werden nooit heiligen afgebeeld, maar wel boze geesten, zoals de Kindlifresser (afb. 98) in een galmgat van de Johanneskerk in Schwäbisch Gmünd. Vermoedelijk wilde men deze Heidense geesten door inmetseling aan de buitenzijde der kerk buiten het godshuis „bannen" en door het dagelijks klokgelui demonstreren, hoe de kerk over hen triomfeerde. Misschien was de zogenaamde Kunigunde oorspronkelijk Vrouw Holle of een soortgelijk mythisch wezen. Vrouw Holle was de hoedster der zielen in de onderwereld en uit haar bron liet zij de nieuwgeborenen opkomen. Als zinnebeeld zou zij dus de „lelie" hebben kunnen dragen — al hebben wij daar uit de Oudheid geen bewijzen voor — die als iris, evenals het riet, tot de uit het water opgroeiende planten behoorde. Zo zou er dus verband zijn tussen deze planten en de nieuwgeborenen en dit is in overeenstemming met de reeds besproken gedachte van de spontane generatie, waarvan riet en iris zinnebeelden zijn.

Afb. 50 is een voorstelling van het sterrebeeld de Maagd uit de Benedictijnerkerk te Brauweiler. Ook deze draagt „lelie" en ring en heeft de armen in een opmerkelijke houding. Dit sterrebeeld heeft weder symbolische verwantschap met Maria, die op haar beurt veelal Vrouw Holle vervangen heeft. Evenals deze de hoedster van de ongeboren zielen is, zit Maria, zoals wij zeiden, volgens de legende aan de Kuniberts-pfütz

te Keulen en speelt daar met de kinderen, die op geboorte wachten. Op vele voorstellingen draagt Maria een lelie.

Wie de „lelie” draagt, houdt het leven in handen en bezit macht (S.S. 149). Dit was waarschijnlijk de grondgedachte bij het dragen of aanbrengen van de „lelie”. Dat deze denkbeelden ook op de echte lelie overgebracht werden, blijkt uit tal van uitdrukkingen en verhalen, waarbij de lelie een rol speelt. In het sprookje van Grimm, De Twaalf Broeders, veranderen door het breken van hun lelies de twaalf broeders in zwarte raven, zij worden dus onderwereldsdieren, d.w.z. sterven. In een ander sprookje van Grimm, De Goudkinderen, verschijnen twee lelies als levensplanten. Een oud inschrift in een huis in Oberhessen luidt:

Die Lilien fallen, der Wermut blüht,
Herr Christ mein armes Haus behüt (S.S. 156).

De dichter smeekt dus om bescherming voor zijn huis (dat wil zeggen zijn geslacht) als bij sterfgevallen de bittere alsem gedronken moet worden.

Soms treedt in de voorstellingen de roos in de plaats van de „lelie” of wordt er in één adem mede genoemd. Wij zien dit in het tympanon van de kerk van Hayna (afb. 51). In het midden is een rechtkruis in een cirkel afgebeeld en in overeenstemming met de nog te bespreken voorstelling in de doopkapel van Wannweil (afb. 72) is boven de omhoog wijzende arm van het kruis een „lelie” aangebracht. Op de betekenis hiervan komen wij later terug. Links van dit kruis is een vijfbladige roos afgebeeld en rechts een rozet met drie stralen. Dergelijke rozetten vinden wij ook boven het zuidportaal van de kerk van Naundorf (afb. 52). Deze ingang heeft bovendien nog het opmerkelijke, dat op de linkerzuil de lelies omlaag hangen en op de rechterzuil opstijgen. Het is een verzinnebeelding van de dood en het leven, zoals wij dit op verschillende manieren aan de ingangen van kerken zien weergegeven, maar waarbij in Naundorf het teken van dood en leven, de „lelie” is gebruikt.

Ook worden, zoals gezegd, lelie en roos herhaaldelijk tezamen genoemd (S.S. 89). Zo zegt Goethe in zijn „Mich ängstigst das Vergängliche”:

Das Unvergängliche,
Es ist das ewige Gesetz,
Wonach die Ros' und Lilie blüht.

Maar reeds veel eerder, in de oude volksliederen, vinden wij dezelfde combinatie. Een volkslied uit 1640 zegt:

Du mein einzig Licht,
Die Ros und Lilg hat nicht
Was an Farb und Schein
Dir möcht ähnlich sein.

Een ander, uit 1683, dat over „Schnitter Tod" gaat, zegt van hem:

Rot Rosen, weiss Liljen
beid' wird er austilgen.

In een raam te Chartres draagt Maria in plaats van de gebruikelijke „lelie" een andere vorm van driespruit, namelijk drie rozen en reeds Philippus, een Karthuizermonnik uit de dertiende eeuw spreekt over Maria met de woorden:

Wie Rose mag zu Lilie stehen,
So war sie lieblich anzusehen.

In de vijftiende eeuw wordt Maria toegesproken met: Oh Rose rot, oh Lilie weiss. Een oud bedevaartslied noemt, in twee opeenvolgende verzen, Maria „Rose ohne Dornen" en „Lilie ohne gleichen". Zo zijn er nog veel voorbeelden te geven, waarin roos en lelie in dezelfde zinnebeeldige betekenis gebruikt worden.

De roos, die hier bedoeld wordt, is de vijfbladige, wilde roos, de egelantier, en verder gaande in de zinnebeeldige voorstellingswijze zien wij dan, hoe het pentagram de plaats van de vijfbladige roos inneemt (S.S. 76). Deze draagt in het Duits nog de naam Drudenfuss en het Oud-Noorse thrud betekende macht of kracht. Volgens de Edda heette de dochter van Thor Thrud en deze was een walkure. Een Drudenfuss, een teken van macht, was dus de afdruk van de voet van een walkure, d.w.z. van een zwaan, want walkuren veranderen zich op hun tochten in zwanen. Een afdruk van een zwanenvoet lijkt echter min of meer op een pentagram en zo is dit de voorstelling geworden van de Drudenfuss [2]). Aan voetafdruk-

[2]) In het latere volksgeloof werden de zwanen tot ganzen en vandaar de naam van la reine pédauque, koningin Ganzenvoet. In verschillende Franse kerken bevond zich temidden van Frankische vorsten en vorstinnen een beeld van een vorstin met meestal één ganzenvoet. Dit was o.a. het geval aan het portaal van de kerk St. Bénigne te Dijon, aan de abdij St. Marie te Nesle bij Troyes, aan de kathedralen te Nevers, te St. Pourcain en te Toulouse (M.G. 296).

ken hechtte men vroeger blijkbaar grote betekenis. Onder de Zweedse rotstekeningen komen veel menselijke voetafdrukken, voor; in verschillende sagen is sprake van een hoefafdruk van het paard van een der opvolgers van Wodan: St. Nicolaas of keizer Karel; nog tot de huidige dag zien wij een dergelijke afdruk, in de vorm van een hoefijzer, tegen de huizen aangebracht. Toen het Christendom kwam werden de walkuren, de Druden, tot heksen en hun voetafdruk, het pentagram, tot een duivelsteken.

Evenals de man-rune werd ook de „lelie" op verschillende wijzen met Jezus in verband gebracht. Op afb. 62 zien wij hem aan een kruis hangen, dat de vorm van een „lelie" heeft; het is uit een middeleeuws boek: Buch der Hl. Dreifaltigkeit.

Afb. 53 is van een tympanon van de kerk te Weinsberg. Wij zien daarop, behalve Christelijke kruizen een aantal andere zinnebeelden, waaronder ook de „lelie". Hetzelfde kan gezegd worden van afb. 54 uit Steinsfeld, waarop behalve de „lelies" ook weder rozetten voorkomen, van afb. 55 uit Elstertrebitz en van afb. 56 uit Aue. Vooral de voorstelling uit Elstertrebitz is voor ons van betekenis. Daarop zien wij in het midden een figuur, die door zijn aureool als een heilige of misschien als Christus gekenmerkt wordt en die achter een uit vijf trappen bestaand pyramidevormig onderstuk staat, waar bovenop het Lam Gods is afgebeeld. Rechts daarvan staat een biddende man, die door het voor hem staande kruisbeeld tot Christen gestempeld is. Links echter staat een man met een „lelie" in de hand, terwijl vóór hem een met een „lelie" bekroonde boom staat. De drie wortels wijzen er op, dat het een voorstelling is van de wereldboom Yggdrasil. Hieronder zullen wij nog zien, hoe de wereld- of levensboom ook in Christelijke tijd nog herhaaldelijk door een lelie wordt bekroond. Achter de man is een Heidense vijfster, de Drudenfuss, afgebeeld en de voorstelling wijst dus duidelijk op een tegenstelling met de rechtse figuur, d.w.z. op een Heiden. De zin van de voorstelling is waarschijnlijk, dat zowel Christen als Heiden naar het evangelie luisteren, dat de prediker in de hand houdt. In ieder geval blijkt er echter uit, dat men de „lelie" als een Heidens zinnebeeld beschouwde.

Kruis en „lelie" vinden wij ook op de Anastasia-sarcophaag in de crypt van de Sesto al Reghena (afb. 63), een Romaanse

en dus onder Langobardische invloed gebouwde kerk. Ook afzonderlijk komt de „lelie" in deze crypt voor en wel als versiering van een kapiteel (S.L. 4c). Tussen allerlei andere symbolen bevinden zich ook „lelies" in vele andere kerken, zoals in de S. Ambrogio te Milaan, eveneens een Romaans bouwwerk en dus ook Langobardisch. Afb. 57 laat een kapiteel zien, waarboven een rij „lelies" is aangebracht. Op het middenstuk zien wij twee cherubs, die een achtspakig rad, een bij uitstek Germaans zinnebeeld, vasthouden. De voorstelling van afb. 58 vertoont, wat de daarop voorkomende zuil betreft, overeenkomst met het tympanon van Elstertrebitz (afb. 55). Ook hier is een „lelie" de bekroning van een zuil; al heeft zij niet de drie wortels van de boom van Elstertrebitz, zij is toch ook een voorstelling van de wereldzuil, evenals dit trouwens het geval is met de bomen aan de boerderij-ingang uit Lemgö (afb. 33).

Op een reliefplaat in de kerk van Modena (afb. 64) vinden wij eveneens op zuilen geplaatste „lelies". Er zijn overigens op deze plaat nog meer Germaanse zinnebeelden te zien: de zonnewervel, de Drudenfuss, de levensboom e.d.. Nu kwam volgens de mythische voorstelling de top van de levensboom uit in Walhal en de driespruit doelt in al deze gevallen dus wellicht op de herleving in Walhal na de dood.

Verdere voorstellingen van kapitelen met „lelies" in de S. Ambrogio zijn weergegeven in de afb. 59, 60, 61 en 65. Op de laatste komt onder de „lelie" (rechter kapiteel) ook de wereldzuil voor, hier echter met een kruis bekroond, maar niet het Christelijke. Het is het gelijkarmige Heidense kruis.

Bij sommige kerken heeft men alle andere symboliek laten vervallen en alleen de „lelie" aangebracht. Wij zien dit op afb. 66 van de kerk van Bebenhausen en op afb. 67 van de kerk van Loenen (Gld.), die daarmede overigens een bijzonder mooi staaltje van metselwerk laat zien.

Zoals wij reeds zagen (afb. 53 en 63), bracht men ook het kruis met de „lelie" in verband. Een verder voorbeeld daarvan is het kruis in de kerk van Brahetrolleborg (afb. 68). Een verwante voorstelling komt ook voor op een grafsteen in de kerk van Isper (afb. 69). Volgens oude Indogermaanse opvattingen stond op de wereldberg de wereldboom en de laatste is op deze grafsteen blijkbaar door een staak met een radkruis vervangen. De wereldberg is voorgesteld door een halve cir-

kel en daarin bevindt zich een „lelie" [3]). Hetzelfde zien wij op de grafsteen van Hockendorf, die wij met afb. 70 weergeven. Hier wordt de zuil nog met drie Heidense radkruizen versierd. Verwant met deze voorstelling is die op de grafsteen van Johannes Weingarten in de kerk van Eisenach (afb. 71). Hier wordt de op de wereldberg staande zuil (boom) met een „lelie" gekroond, in overeenstemming met de reeds eerder gegeven voorbeelden [4]).

Het teken van herleving kwam, zeer begrijpelijk, ook voor op vele doopvonten en in doopkapellen en dan vaak in de vorm van een „lelie". Afb. 72 is die van een steen in de reeds genoemde doopkapel van de Johanneskerk te Wannweil. Wij

---

[3]) Van de Germanen is bekend, dat zij een voorstelling hadden van een wereldboom, maar van een wereldberg, zoals wij die o.a. bij de Hindoe's en Perzen aantreffen, hebben wij geen directe gegevens. Wel zijn er aanwijzingen, dat men vroeger geloofd heeft, dat de doden in een berg verblijf hielden en naar het schijnt was deze eens ook de woonplaats van Wodan, die daaruit te voorschijn zou komen bij de „laatste slag", evenals Siegfried, keizer Karel, Arthur, Wittekind of Barbarossa dit zullen doen, als de nood op zijn hoogst gestegen is. Bij het geloof, dat de doden, de tot een nieuw leven ontwaakten, in een berg verblijf hielden, past geheel de zinnebeeldige voorstelling van een „lelie" in de afbeelding van de wereldberg. Overigens is ook in sprookjes sprake van „lelies", die de poort van een berg openen waardoor de bezitter in staat is daaruit allerlei, door een „oude man" (veelal een omschrijving van Wodan in Christelijke tijd) bewaakte schatten halen. Ook in de volksgebruiken zien wij nog Wodan als „oude man" optreden. Zo werd tot op onze tijd te Halle met Pinksteren een stropop, die men „De oude man" noemde, begraven en daarna werd een boom op zijn graf — wellicht vroeger een grafheuvel — geplant. Om deze boom werd gedanst (S.B. III, 202). De naam „Oude man" droeg vroeger ook veelal de laatste schoof bij de oogst en ook deze schoof had weder op Wodan betrekking, zoals uit vele gebruiken bij de laatste schoof blijkt.

[4]) Vaak vindt men ten onzent de levens- of wereldboom ook afgebeeld in lichtopeningen boven huisdeuren. Meestal zijn deze van gietijzer en zo overdadig met krullen en lofwerk versierd, dat de oorspronkelijke vorm niet meer te herkennen is. De houten levensbomen echter staan meestal op een halve bol en de eenvoudigste vorm daarbij is een op een dergelijke halve cirkel staand latje, dat de ruit in twee helften deelt. De lat heeft constructief zin, omdat men daardoor met kleinere ruiten kan volsaan, de halve cirkel heeft dit niet en bemoeilijkt juist de constructie, zodat hij om een andere reden moet zijn aangebracht. Daarnaast vindt men echter ook veel bewerkte levens- of wereldbomen, waarbij het uitgangspunt bijna steeds de halve cirkel is (F. E. Farwerck, Levend Verleden afb. 426, 427, 434; Heemskerck Düker en Van Houten, Zinnebeelden in Nederland, afb. 48, 91).

zien daarop in het midden een schijf, die in vieren is gedeeld met een onderverdeling in achten. Dit is de oude Germaanse verdeling van het jaar en het duidt wellicht op de kringloop daarvan. Daarop wijzen misschien ook de twee slangen, die zich links en rechts van de schijf bevinden. Uit de schijf zelf komt een „lelie"-achtige driespruit op en wij hebben hier dus weder een samenvoeging van de zinnebeelden slang en man-rune, thans in de vorm van een „lelie".

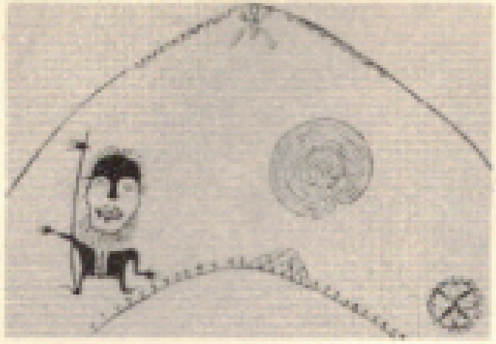
De grafsteen van Wannweil heeft nog een bijzonderheid. De oude jaarverdeling in achten hing samen met de Germaanse windroos. Wel heeft keizer Karel getracht deze laatste in een twaalfdelige te veranderen (R.G. 51), evenals hij de Germaanse verdeling van de dag in zestienen door de Babylonische dag van vier-en-twintig uren verving, maar op zee was zijn invloed niet zo groot als op het land en de, op de verdeling van de horizon in achten gegronde windroos bleef tot op de huidige dag bestaan. Maar eveneens bleef het gebruik om het Noorden, de heilige windrichting, die naar Walhal, de verblijfplaats van Wodan en zijn einheriërs wees, door een „lelie" aan te geven, voortleven. Het is geheel in overeenstemming met het gebruik om de top van de wereldzuil (die naar de hemelpool gericht is) met een „lelie" te kronen. Wij zien de aanduiding van het Noorden met een „lelie" op de oude zeekaarten, de steen van Wannweil en ook op het reeds weergegeven tympanon te Hayna (afb. 51), waarop zich ook boven de hier in vieren gedeelde schijf een „lelie" bevindt. Een klein Latijns kruis middenop het rechtkruis dient blijkbaar om de gehele voorstelling te kerstenen. Een vermoedelijk veel ouder voorbeeld van hetzelfde denkbeeld zien wij op de zogenaamde Brunholdistoel bij Dürkheim, (afb. 108), dat waarschijnlijk uit het begin van onze jaartelling dateert. Hier bevindt zich de driespruit, de man-rune, echter *onder* de in achten gedeelde cirkel.

Een vermenging van slang met „lelie" vinden wij op het doopvont te Koningsbergen (afb. 73). Hierop zijn draken afgebeeld — die dezelfde zinnebeeldige betekenis hebben als slangen — wier staarten in een „lelie"-achtige driespruit eindigen (P.S. 202). Hetzelfde zien wij enige malen op kapitelen in de S. Ambrogio (o.a. afb. 74), terwijl ook een soortgelijke voorstelling voorkomt op een kapiteel in de kerk van Steinsfeld (afb. 75).

Verwant met deze voorstellingen, maar primitiever uitgevoerd, is die op het doopvont van Orlamunde in Pommeren, welke wij in afb. 76 weergeven (P.S. 209). Hier vormt de slang een dubbele spiraal, de beide zonnespiralen, die de twee helften van het jaar vormen. Ook hier dus weder een vermenging van cosmische en menselijke kringlopen, waarbij de phase van nieuw leven (wedergeboorte van de nieuwe zon, die juist tussen de twee spiralen met winterzonnewende plaats heeft en de geboorte van de mens in geestelijke zin door de doop) door een driespruit wordt aangeduid. Op het doopvont van Osseken in Oost-Pommeren komt de driespruit in verschillende vormen voor (afb. 80) en op het doopvont van Freudenstadt is een hert afgebeeld, waarbij zich voor diens bek een slang en een lelie bevinden (W.H. 313).

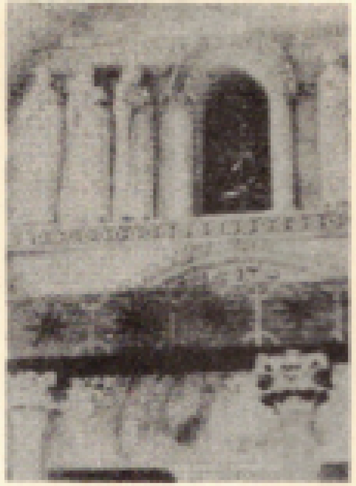
Ook elders, waar de achtergrond blijkbaar reeds geheel vergeten is en de zinnebeelden alleen nog traditioneel worden toegepast, treffen wij de „lelie" aan. Dit is bijv. in het wapen van de familie Steenhuys (afb. 77) het geval. Ook als versieringsmotief van bouwwerken heeft men in latere tijd de „lelie" gebruikt, zoals op de voorgevel van het in afb. 81 weergegeven raadhuis van Ameide. Misschien had men bij het vervaardigen van de grafsteen van Staphorst (afb. 78) nog wel een vaag denkbeeld van de oude betekenis. Op deze steen zien wij een treurwilg afgebeeld en er bovenop een „lelie"-achtige driespruit. Dat hiermede de herleving gesymboliseerd wordt, blijkt uit een vergelijking met andere soortgelijke grafstenen. Ook daarop komt een treurwilg voor en dan bovenop een zonnerad, een levensboom (afb. 116), een vlinder e.d. Dat de (echte) lelie een veel geziene bloem bij begrafenissen is, zal wel samenhangen met het feit, dat zij dezelfde naam draagt als het herlevingssymbool.

Een bijzondere merkwaardige „lelie"-voorstelling vinden wij nog in de topgevel van een huis te Kowno (afb. 79). Wij zien hierop een, evenals de gehele gevel, in baksteen uitgevoerde „lelie" op een zuil staan, dus eenzelfde voorstelling als reeds besproken is bij afb. 55, 58 en 65. De „berg" waarop de zuil staat, heeft hier een, overigens meer voorkomende puntige vorm. Bovendien staat de „lelie" ook midden in een, hier geheel Gothisch uitgevoerde ing-rune en wij hebben dus een volkomen parallel met de voorstelling uit Oud-Millingen (afb. 41) en een verwante uitbeelding van die op het familiewapen (afb. 21a) en op de kast van Huchzen (afb. 44).

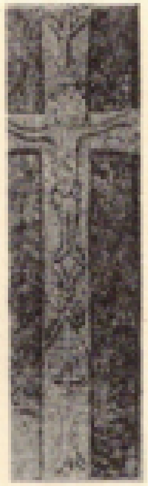


1

6

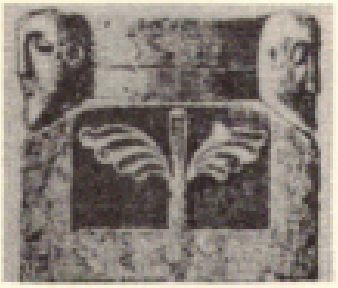


2

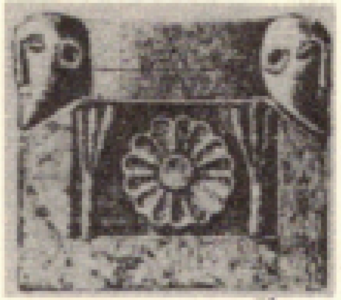


7

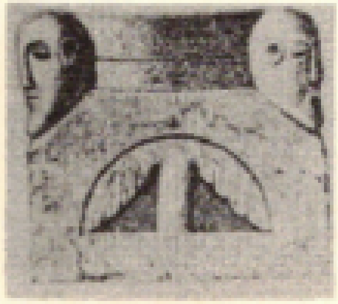
8



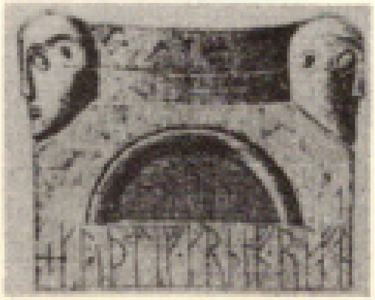
5a



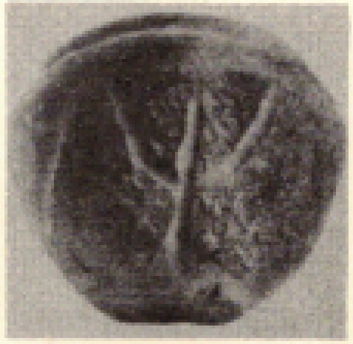
5b



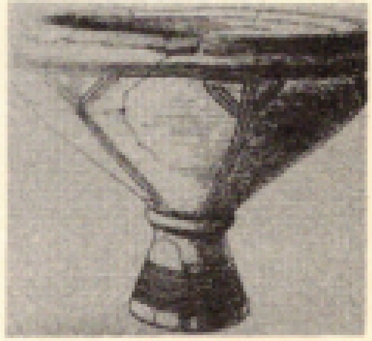
5c



5d



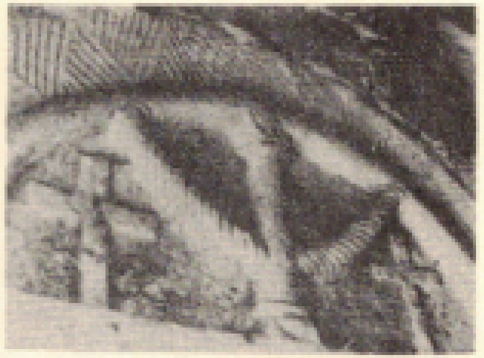
3



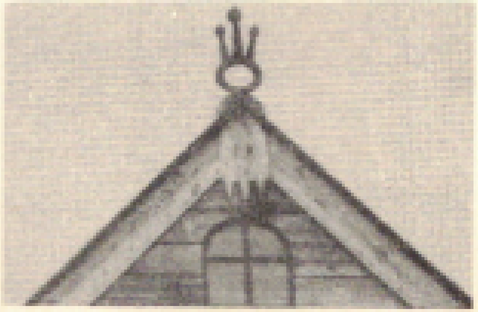
4

9

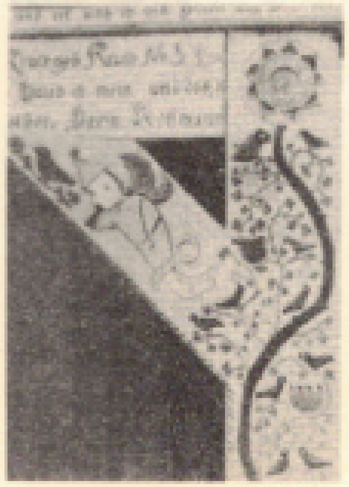
10


11

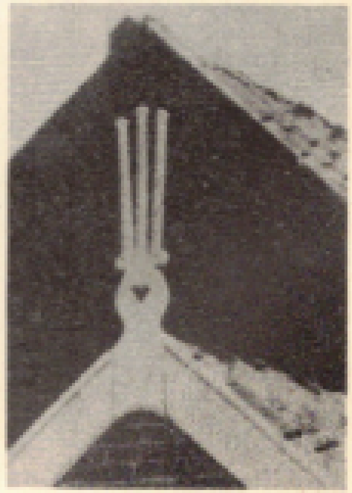
15


14

12


13

17


16

11. HET TEKEN VAN DOOD EN HERLEVING VOORGESTELD DOOR EEN MAN MET OPGEHEVEN ARMEN.

Uit het tot nu toe behandelde hebben wij gezien, dat de manrune in de toegepaste symboliek verschillende vormen kan hebben. In de eerste plaats de geometrische vorm en daarnaast die van een driespruit van zeer verschillende uitvoering, waarbij de „lelie" een belangrijke plaats inneemt.

De naam man-rune doet echter veronderstellen, dat de rune iets met een „man" te maken heeft. In dit verband opperden wij reeds de veronderstelling, dat het teken mogelijk gebruikt werd bij de inwijding, die met het bereiken van de manbaarheid plaats vond. Het is echter ook mogelijk, dat daarnaast de naam eveneens verband houdt met de gestyleerde mannenfiguur, die wij er mogelijk in hebben te zien. Weliswaar neemt men meestal aan, dat deze overeenkomst slechts toevallig is en dat men vroeger het verband niet gelegd zou hebben, maar uit het volgende zal blijken, dat deze opvatting misschien wel wat voorbarig is.

In de zeventiende eeuw schreef Olaus Worms een boek over de runen, waarbij hij blijkbaar uit oude herinneringen putte, die sindsdien verloren zijn gegaan. In zijn werk geeft hij de rune de naam madur, d.w.z. man, met de toelichting: virum extensis ad coelum brachiis astrorum miracula contemplatum, een man, die de armen in de aanschouwing van het wonder der sterren naar de hemel uitstrekt (W.D. 676). Worms vergelijkt het teken dus uitdrukkelijk met een man. In diens houding ziet hij een „teken van aanbidding" en dit is ook doorgaans de opvatting, die men over dit soort voorstellingen heeft. Wellicht is dit ook in vele gevallen zo, maar het onderstaande zal aantonen, dat de afbeelding van een man met opgeheven armen in precies dezelfde gevallen gebruikt werd, waarin men ook de man-rune toepaste met de betekenis van herleving.

Als eerste voorbeelden geven wij een paar grafurnen met een mannenfiguur (afb. 82 en 83), die een volkomen parallel vormen met de grafurnen met de man-rune, die op afb. 3 en 4 voorkomen. De eerste is uit de Bronstijd (ca. 1600-800 v.o.j.) en bevindt zich in het museum van Straubing. De tweede is uit de vroege IJzertijd (ca. 800-400 v.o.j.) en is afkomstig uit Hjerberg in Noord-Sleeswijk. Vermoedelijk hebben wij

hier niet met enkele op zichzelf staande toepassingen te maken — er zijn trouwens nog meer dergelijke grafurnen gevonden — maar met een langdurig en vrij algemeen geldend gebruik.

Uit hetzelfde verre verleden, de Bronstijd, is de Zweedse rotstekening van afb. 84a afkomstig. Wij zien daarop een boom, waarop een man, die in de houding van de man-rune staat. Opmerkelijk is hierbij het kruisen der benen, dat ook uit latere inwijdingsritualen bekend is. Een verklaring van de afbeelding is er niet bij gegeven, maar wij zullen niet mistasten, als wij hierin een voorstelling zien van een inwijdeling, die in of aan een boom[1]) zijn „dood en herleving" doormaakte en dit tot uiting brengt door in de houding van de man-rune te gaan staan. Eigenlijk behoorde de boom, als zinnebeeld van de wereldboom drie wortels te hebben en wij zouden daardoor een combinatie van de man-rune en de yr-rune ᛦ hebben, waarover wij op blz. 21 reeds spraken. Daaruit zou het toen ook genoemde teken ᛯ ontstaan kunnen zijn. Misschien, dat afb. 84b, een rotstekening uit Fintorp, Tanum, hetzelfde bedoelt als afb. 84a. Wij zien daarop duidelijk de drie wortels, maar de mannenfguur is hier niet zo goed weergegeven, al zijn de opgeheven armen ook in dit geval te herkennen. Is onze hypothese juist, dan hebben wij hier met de oudste voorstelling van een inwijding te maken, waarbij de dood en de herleving een rol speelde.

Een bevestiging, dat de opgeheven armen bij Odin en bij het hangen aan een boom, resp. een galg behoren, vinden wij in de reeds even genoemde voorstelling van de steen van Tjängvide op Gotland (afb. 107). Het is een gedenksteen voor een dode en hij dateert uit de achtste of negende eeuw n.o.j. Hij is sterk verweerd, maar onderaan kunnen wij nog duidelijk een wikingerschip herkennen. De gestorvene was blijkbaar een wiking en dus, naar wij mogen aannemen, een aan Odin gewijde. Boven het schip zien wij de overblijfselen van een „gevlochten koord". Dit vinden wij ook op soortgelijke stenen steeds als er voorstellingen uit verschillende gebieden op weergegeven zijn, evenals het koord ook altijd dient ter afsluiting van de gehele steen. De betekenis van de figuren links boven de afscheiding is niet duidelijk; daarentegen is rechts Sleipnir te herkennen, het achtbenige paard

[1]) Wij herinneren aan het hangen van Odin aan de boom, aan de dood van Wikar en aan de Fins-Oegrische inwijdingen.

van Odin, het dodenpaard. Misschien brengt dit paard de dode naar Walhal, maar wellicht is het ook Odin zelf, die op het paard zit. Met enige goede wil is althans de speer te herkennen, die hij als zijn attribuut in de hand houdt. Onder het paard zien wij een tweetal in elkaar gekronkelde slangen, die vermoedelijk op Odin's karakter als Dodengod wijzen. Dit verklaart ook de slangen op de hierboven genoemde runengrafstenen. Boven de God zien wij, dwars aangebracht, misschien om het zinnebeeldige ervan goed te laten uitkomen, een man, die voor een galg staat (detail-afb. 117). Nu was Odin, zoals wij zeiden, de God der gehangenen en een galg met een gehangene zou dus zeer goed bij hem passen. Maar de gehangene staat hier in het teken van dood en herleving, het teken der ingewijden dus, en de voorstelling wil dan ook waarschijnlijk zeggen, wat wij hierboven reeds veronderstelden, dat de dode een aan Odin gewijde was. Hij was een cultisch gehangene, hetgeen door de galg alleen niet tot uitdrukking gebracht kon worden; vandaar, dat men er het teken van dood en herleving aan toevoegde.

Terugkerende tot de Zweedse rotstekeningen vinden wij daar nog verschillende voorstellingen met mannen, die in dezelfde houding staan, waarbij dan de andere, hun omringende zinnebeelden er op wijzen, dat de voorstelling mogelijk op een phase van een kringloop verband houdt, die met dood en herleving te maken heeft.

Als eerste geven wij in afb. 85 een man in de houding van een man-rune bij een kruis, dat misschien de vier cardinale phasen van de maankringloop weergeeft: links volle maan (en bij dit hoogtepunt staat geheel terecht de man in het teken van herleving) rechts nieuwe maan en daartussen de beide kwartieren.

Het zich inleven in de cosmische kringlopen, waarover wij hierboven reeds spraken en dat o.a. tot uiting kwam in de reidansen e.d. in de zogenaamde trojaburchten, lag misschien ook ten grondslag aan de rotstekening van afb. 86. Wij zien daarop een grote spiraal, de voorstelling van de zonneloop, en daarbij een aantal mannen met opgeheven armen. Gezien het cultische karakter der rotstekeningen, hebben wij hierin misschien een phase van een eredienst te zien, die betrekking had op de nieuwe geboorte van de zon, dus met winterzonnewende of met lente-evening. Zekerheid hieromtrent hebben

wij natuurlijk niet, maar gezien het streven der mensen uit die tijd om zich in het cosmische gebeuren in te leven, zouden de opgeheven armen op een dergelijk tijdstip er wel op kunnen wijzen.

Ook de met afb. 87 weergegeven tekening van een man, die met in driespruiten eindigende opgeheven armen bij een grote cirkel staat, wijst vermoedelijk op het verband tussen kringloop en het begrip dood en herleving. Het is misschien een ouder voorbeeld van dezelfde gedachtengang als in afb. 49 en 50 uitgedrukt.

De rotstekening van afb. 89 laat eveneens een man met opgeheven armen zien, wiens handen uit driespruiten bestaan. Hij staat in een boot, misschien het reeds eerder besproken dodenschip, dat anders een slang medevoert. Een slang treffen wij aan op de tekening van afb. 90 met een man, die in de houding van de man-rune staat, wederom een verwante vorm dus van de reeds enige malen genoemde combinatie van man-rune en slang. De samenhang, die men tussen beide veronderstelde, komt ook nog tot uiting in de rotstekening uit Lökeberg in het kerspel Foss (afb. 88). Wij zien daar een man, die de beide armen omhoog heft, al is het niet duidelijk, wat hij in de ene hand houdt. Het merkwaardige is echter, dat hij het lichaam van een slang heeft.

Tenslotte vermelden wij van de rotstekeningen nog een voorstelling van een man met een slang in een boot (afb. 91). De man staat in de houding van een man-rune en heeft in de ene hand een slang bij haar staart en in de andere een hamer of bijl. Opmerkelijk is hierbij de vorm, die het staarteinde van de slang heeft, namelijk die van een in tweeën gedeelde cirkel, een kringloop, misschien de zonnekringloop, met hoogte- en laagtepunt. Mogelijk hebben wij hier met de oudste voorstelling van de „strijd met de draak" te maken, want deze mythe behoort bij de trojaburchten, die op hun beurt weder met de zonnekringloop in verband staan.

Een bronzen gordelplaat uit de Hallstatt-periode (afb. 92) heeft beurtelings voorstellingen van twee mannen met opgeheven armen en van een paard. Is het paard hier als dodendier bedoeld, dan hebben wij dus een weergeving van de beide begrippen dood en herleving. Het paard was ook het attribuut van de Dodengod Wodan, die dan ook meestal rijdende werd afgebeeld. De in afb. 93 weergegeven sierspeld der Aleman-

nen geeft dus mogelijk een Wodan voorstellende ruiter weer, die in de geheel bij deze God passende armhouding is afgebeeld.

Zoals wij hierboven zeiden, werd op runenstenen ter gedachtenis aan overledenen vaak een slang met een man-rune aangebracht, waarbij de laatste dan waarschijnlijk dezelfde betekenis had als de man-rune op de urnen. Op afb. 94 zien wij nu een runensteen uit Tanum in Upland, waarop in plaats van de geometrische man-rune een man met opgeheven armen staat, dus in de houding van de man-rune.

In een zandsteenrots bij Hirschhorn bevindt zich de voorstelling van afb. 95, die in de volksmond de naam van Himmelsgott von Neckarhausen draagt. Mogelijk stamt dit beeldhouwwerk nog uit Heidense tijd en heeft men het pas later als een voorstelling van de Christelijke God beschouwd. Bij deze past echter de houding met de opgeheven armen zeer slecht, terwijl zij bij de Germaanse Hemelgod, Wodan, de God der inwijdingen, op haar plaats is.

Een wellicht ook Heidense voorstelling treffen wij in het knekelhuis van het kerkhof van Hafling bij Meran in Zuid-Tirool aan. Daar bevindt zich de met afb. 96 weergegeven steen, waarop een in achten gedeelde schijf, met daarbij een slang, die met zijn staart een spiraal vormt. Daarnaast staat een man, die door de beide bomen, die hij omhoog houdt, een man-rune vormt. Deze voorstelling met andere boomsymboliek vergelijkende, mogen wij in de ene boom die des doods en in de andere die des levens zien. De voorstelling vertoont overigens enige overeenkomst met die in de doopkapel te Wannweil (afb. 72). Het zinnebeeld past daar even goed als in een knekelhuis, want leven en dood zijn slechts twee phasen van dezelfde kringloop.

Uit de eerste eeuwen van het Christendom dateert vermoedelijk ook de reeds even genoemde „boze geest" in een galmgat van de toren van de Johanneskerk te Schwäbisch Gmünd (afb. 98). Hier is kennelijk een Heidense God bedoeld, die men buiten de kerk „gebannen" heeft en die men meende het beste voor te kunnen stellen met opgeheven armen. Eveneens uit Christelijke tijd, maar geïnspireerd door oude Heidense voorstellingen, is de zogenaamde „Herrgott von Bentheim" (afb. 99). Dit kruis is waarschijnlijk uit de tiende eeuw en

voordat het op de binnenplaats van het kasteel werd opgesteld, stond het in het vrije veld, vermoedelijk dus op een plaats, waar eens Wodan vereerd werd, al zijn daar ook geen andere sporen van gevonden.

De steen, die in de domkerk van Tubingen ingemetseld is (afb. 97), is naar alle waarschijnlijkheid uit Heidense tijd. Ook hier zijn de beide armen omhoog geheven, maar het hoofd bestaat uit drie concentrische cirkels, die misschien op een cosmische symboliek doelen, op de „drie wegen der zon", als onderdelen van de jaarlijkse kringloop.

Op de met afb. 100 weergegeven voorstellingen zien wij in verschillende combinaties de slang, de zuil, de driespruit, de „lelie" en de man met opgeheven armen. De eerste is een huismerk uit Milaan uit 1465; de beide andere zijn afbeeldingen van het familiewapen der Visconti uit die stad. Nu stammen de adelijke geslachten uit Noord-Italië in hoofdzaak af van de Langobarden, die zich daar in de zesde eeuw als veroveraars vestigden. Van hen is uit een mededeling van Paulus Diaconus bekend, dat zij een gouden slang vereerden [2]) en bovendien zijn ook de overige zinnebeelden Germaans, zodat wij niet aan de Langobardische afkomst van dit familiewapen behoeven te twijfelen. De Visconti leidden hun oorsprong af van de graaf van Angloria, die, naar gezegd werd, een afstammeling der Langobardische koningen was. De eerste rijksgraaf van keizer Karel in Milaan, Hubertus Visconti, zou een draak overwonnen hebben in een grot, waar tegenwoordig de zeer oude kerk van S. Denis staat. Niettegenstaande de dodelijke giftige adem van de draak, slaagde hij er in deze te overweldigen en daarna zou hij hem in zijn wapen hebben opgenomen (W.D. 375).

Wij wezen er reeds eerder op, dat vele voorstellingen in Christelijke tijd geïnspireerd waren op de oude overgeleverde

[2]) Voorts horen wij nog uit 677 over het opheffen van een slangencultus in Beneventum, Gargano en Sipontum uit een drietal hymnen, die een duidelijke taal spreken. In de eerste stad was er een wijk naar de slang genoemd, die tot in de veertiende eeuw nog zo heette. In de Langobardische kunst vinden wij herhaaldelijk slangen afgebeeld, zoals op de reliefplaat in het museum te Ferrara, een stenen bekken in het museum te Trente en een steen in Lengmoos in Zuid-Tirool. Hiervan zijn de beide laatste zelfs uit de tijd, die op de Langobardische heerschappij volgde. Voorts zijn er vele sieraden, sierspelden e.d. waarop slangen voorkomen (S.L.).

vormen en zo zien wij in het gewelf van de kerk van Elburg een Christus-figuur, zittende op de regenboog met de voeten op de wereldbol, die de beide armen in man-rune-houding omhoog geheven heeft (afb. 101): de brenger van het eeuwige leven. Volgens de verklaring houdt hij in de ene hand een lauwertak, waarbij de woorden Venite benedicti (komt in, gezegenden) en in de andere hand een zwaard, waarbij de woorden Ite maledicti (gaat heen, vervloekten). Bij nauwkeurige beschouwing blijkt echter, dat de lauwertak en het zwaard dwars over de vlakke, open handen zijn geschilderd. Waarschijnlijk hebben wij hier met een latere toevoeging te doen.

Deze armhouding van Christus is in overeenstemming met die van de priesters bij de eucharistie. Op het ogenblik, dat de wijn in het bloed van Christus verandert, als hij dus opnieuw materiële vorm aanneemt, opnieuw geboren wordt als het ware, staat de geestelijke in de houding van de man-rune, die hier ook volkomen op zijn plaats is, volgens de Heidense gedachtengang althans. Afb. 102 is misschien de oudste voorstelling daarvan; zij komt uit de catacomben van Rome en bevindt zich op het graf van de heilige Callisto. In afb. 103 geven wij een dergelijke voorstelling weer, maar thans uit de middeleeuwen, naar een afbeelding in het museum Cluny in Parijs.

De houding met de omhooggeheven handen van een priester of mogelijk van de Christus vonden wij ook reeds op afb. 55 en in afb. 104 geven wij nog een tweede voorbeeld en wel van een tympanon uit Heiligental, dat kennelijk de Christus uit moet beelden. Belangrijk zijn hier echter de voorstellingen links en rechts van de ingang. Zoals wij reeds zeiden, was het de gewoonte om de Heidense Goden, die tot duivels verklaard waren, buiten de kerk te houden, ze te „bannen", en men deed dit door hun afbeeldingen in de buitenmuur van de kerk te metselen. Op afbeelding 104 nu zien wij links de hamerzwaaiende Donar en rechts een ondier, uit welks muil een „leile" te voorschijn komt. De „lelie" was echter, zoals wij zagen, de man-rune, het teken van dood en herleving, dat ook werd gebruikt bij de opnemingsriten der aan Odin gewijden [3]). Deze werden daardoor volgelingen van Odin en gelijkgesteld

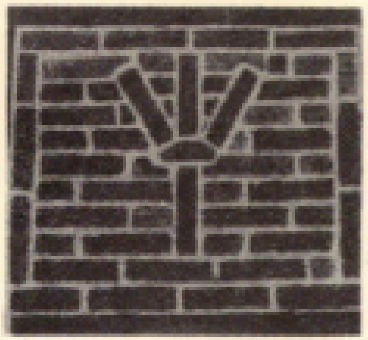
[3]) Hierover uitvoerig in B. J. v. d. Zuylen, Noord-Europese mysteriën en inwijdingen in de Oudheid.

met de wolven, de volgdieren van de God. Deze was echter ook God der dodenwereld — hetgeen ten nauwste met de inwijdingen samenhing — en een naam Wolfshuiddrager, Ulfhedhin, is ons als naam voor de Dodengod overgeleverd. Uit Scandinavië is ons de naam ulfhedhin als „in wolfshuid geklede man" bekend; vrij zeker werd daarmede een volgeling van Odin aangeduid. Uit een en ander valt op te maken, dat Odin als voorbeeld voor de aan hem gewijden, als in een wolfshuid gekleed, als een wolf gedacht werd en in dit verband moeten wij in de voorstelling ter rechterzijde Wodan zien, de naam, die de God in deze streken droeg. De „lelie", die uit de muil van de wolf te voorschijn komt, wijst op de eveneens met Wodan verband houdende inwijdingen, waardoor men tot „wolf" werd.

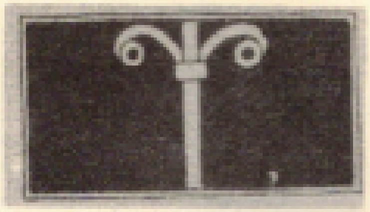
Zeer opmerkelijk in verband met ons onderwerp is ook het in afb. 105 weergegeven koekijzer uit 1614, dat zich in het museum te Bielefeld bevindt. In tegenstelling met de meeste voorstellingen van de gekruisigde vormen hoofd en handen, die op één hoogte zijn aangebracht, door de eigenaardige gebogen vorm der armen, de man-rune. Bovendien bepaalt de voorstelling zich tot het hangen aan het kruis en het doorsteken met een speer en ontbreken de overige figuren, die gewoonlijk bij de kruisigingsscène zijn afgebeeld. Voorts treffen wij allerlei Oud-Germaanse zinnebeelden aan: bovenaan op het kruis de reeds eerder besproken verdeling in vieren en in achten; onderaan een maalkruis; bij de lansdrager een haakkruis, links een levensboom en tenslotte bovenaan een zon en een maan. Deze beide laatsten treffen wij echter ook bijna steeds op specifiek Christelijke weergevingen van de kruisiging aan.

Een soortgelijke voorstelling vinden wij nog veel later op een koekplank uit 1746 (afb. 112), die zich thans in het Kunstgewerbe Museum van Hamburg bevindt. Ook hier zijn weder verschillende, uit Heidense tijd stammende motieven verwerkt. Aan de voeten van Jezus zien wij het rechtkruis in een cirkel, waaraan een verdere verdeling in achten is aangebracht. Daaronder staat een maalkruis. Rechts bovenaan staat een haan; daaronder een rechtkruis en een maalkruis en erboven een rechtkruis, waarvan de armen in zessterren eindigen. Rechts van het kruis staat een levensboom, waarvan het worteleinde en de top uit een drietal cirkels bestaan. Aan

18



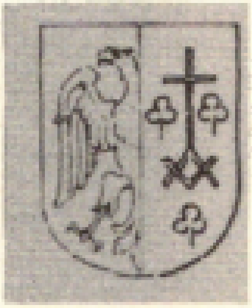
19



20

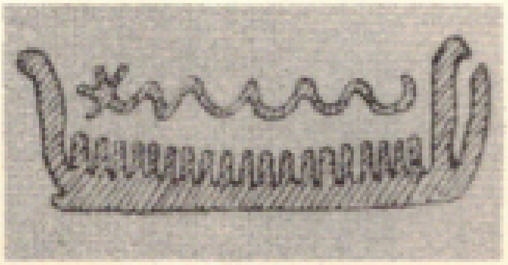
24

21a



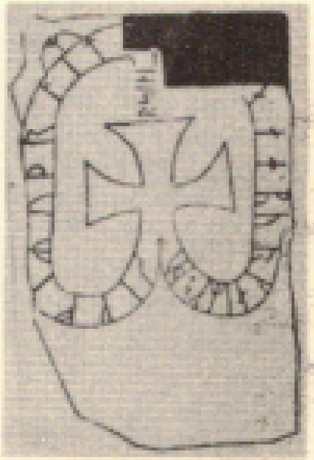
21b

22

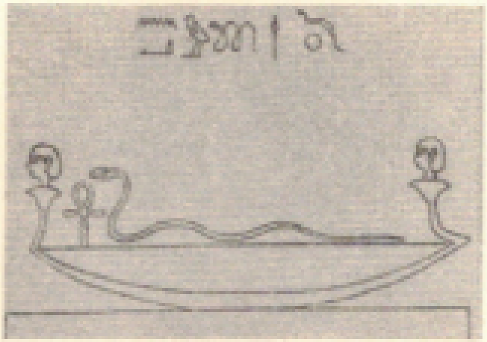


26

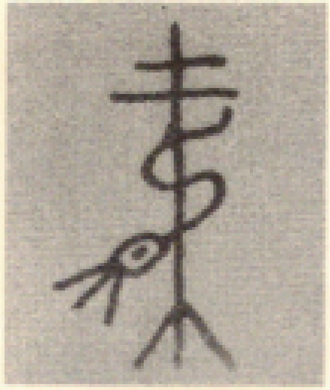
23

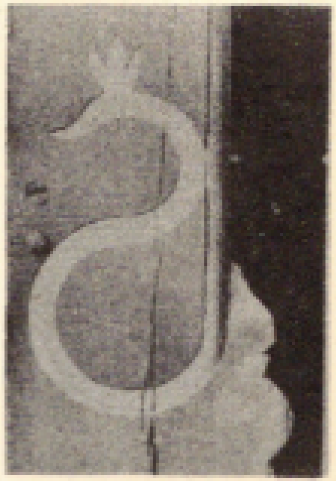


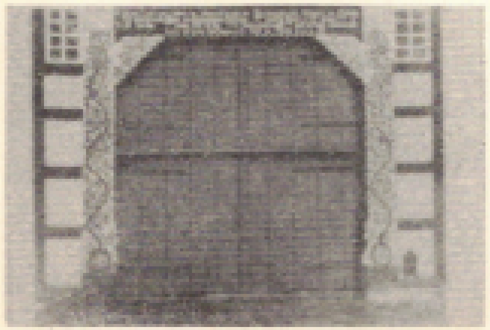
25

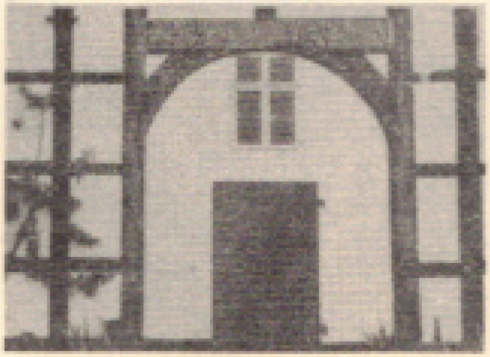

27

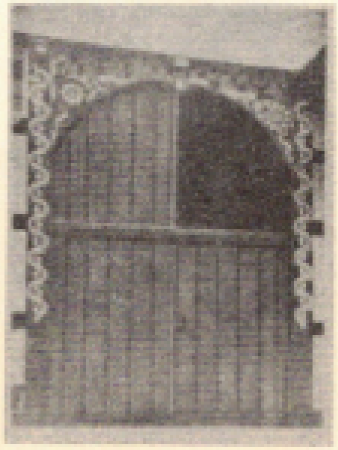
28

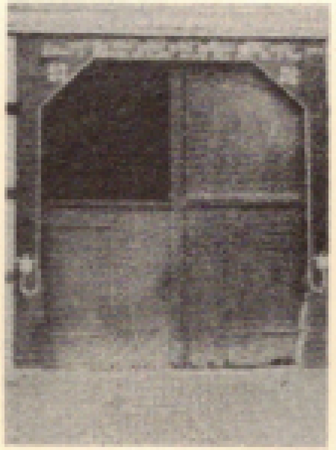

29

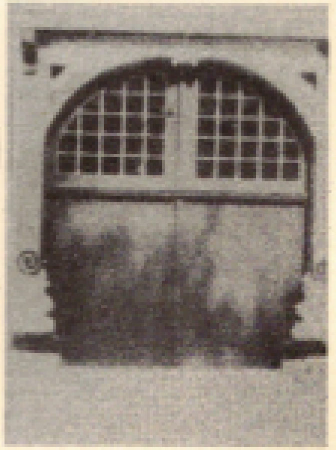

30

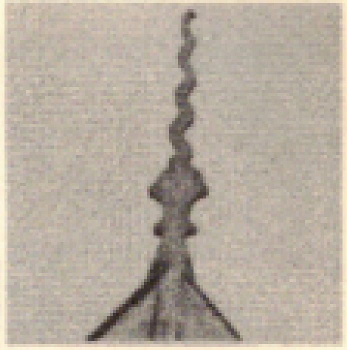

32


33

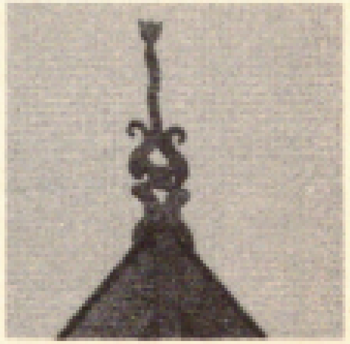

31


34


35



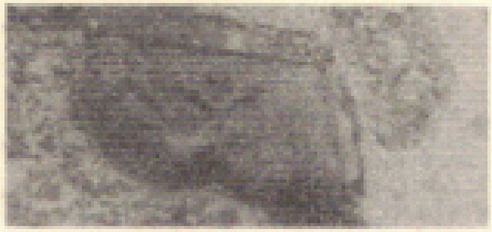
36



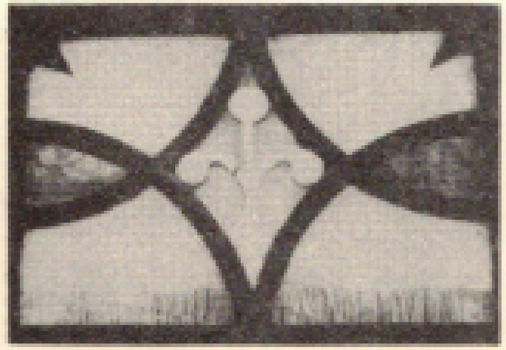
37

38

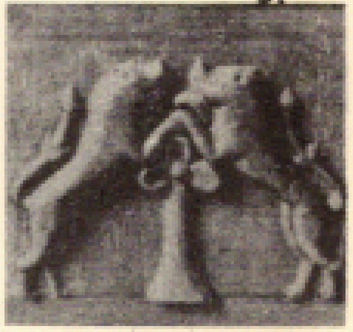
39



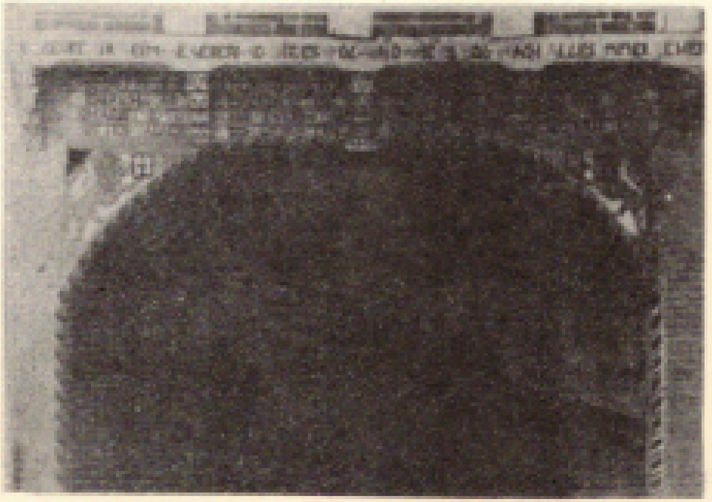
40



41



42

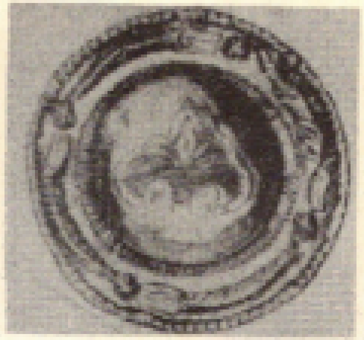


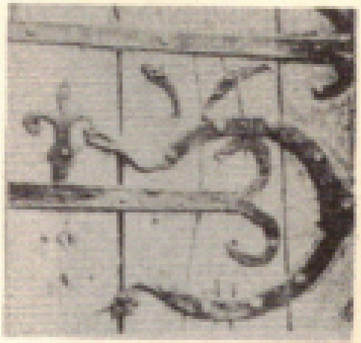
43

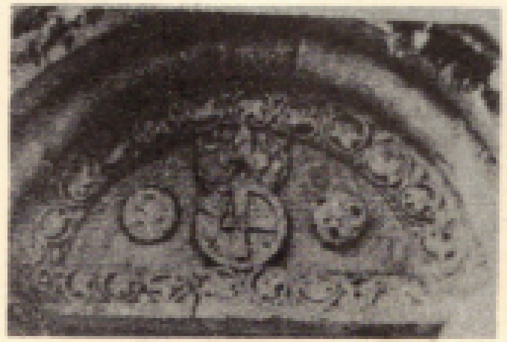
44

45

46

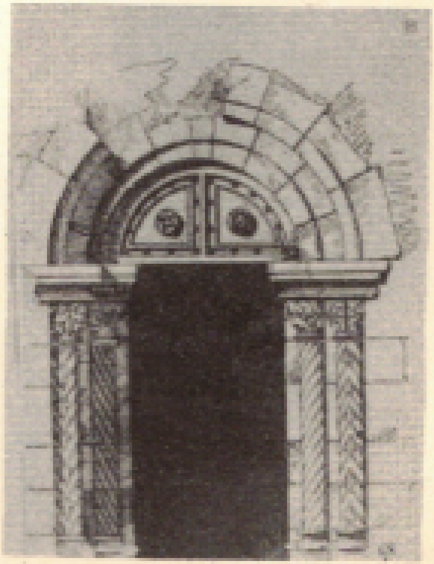

47


48


51

49

50


52

de bovenrand bevinden zich negen kleine cirkels en aan de onderrand twee en negentien strepen. Rechts aan de rand zijn acht strepen aangebracht, die afwisselend aan de uiteinden cirkels en zessterren hebben. Verder zijn er nog een groot aantal punten, strepen, cirkels, zessterren en maalkruisen op aangebracht, die naar het schijnt met een bepaalde bedoeling zijn gerangschikt. Het zou echter te ver voeren om hier op alle details in te gaan, maar vermoedelijk hebben wij met een getallen-symboliek te maken, die nog op oude Heidense gegevens terug gaat.

Men vraagt zich af, welke bijzondere voorkeur de makers nu juist voor deze voorstelling hadden en waarom zij gebruik maakten van het alleen terloops in het evangelie van Johannes vermelde voorval. Weliswaar wordt er daarnaast uitvoeriger over geschreven in het apocryphe evangelie, De Gedenkstukken van Pilatus (c. 10), waarin sprake is van een blinde Jood, die, daartoe geholpen door een Romeins edelman, de gekruisigde Jezus met een lans stak, maar dit geschrift zal bij de maker van het koekijzer wel niet bekend geweest zijn. Opvallend is echter de overeenkomst van dit verhaal met de woorden in het Hávamál, die van het aan de boom hangen en met een speer doorsteken van Odin spreken [4]) en het is begrijpelijk, dat degenen, die in Christelijke tijd nog iets wisten van de oude mythe en die zich daartoe aangetrokken voelden, deze in een toen alleen geoorloofde Christelijke vorm uitbeeldden. In 1614 zullen wij wel hoofdzakelijk met een toen nauwelijks begrepen traditie te maken hebben, maar wij hebben uit vroegere tijd soortgelijke voorstellingen. Zo bevindt zich op het eiland Man het zogenaamde Cross of Calf (afb. 106), dat uit de achtste of het begin der negende eeuw dateert, dus uit de tijd kort na de kerstening der daar wonende Noormannen. De verschillende zinnebeelden, het gevlochten koord en de „toverknoop", wijzen op een Germaanse oorsprong, althans op een beïnvloeding.

Te Gosforth in Schotland bevindt zich eveneens een kruis dat verschillende Heidense voorstellingen vertoont, zoals het doden van de Fenriswolf door Widar, de gebonden Loki met

---

[4]) Men heeft wel verondersteld, dat de mythe van Odin aan het Christendom ontleend zou zijn. Van der Zuylen toont in zijn genoemde boek echter aan, dat de mythe van de „Boomgod" in het Noorden reeds zeker ca. 1000 jaar v.o.j. bestond.

de slang, welks gif Sigyn in een bekken opvangt e.d.. Maar daarnaast treffen wij er Jezus aan het kruis op aan, terwijl een krijger met een lans in zijn zijde steekt.

Dat men in de overgangstijd van Heidendom naar Christendom de voorkeur gaf aan deze, aan Wodan herinnerende voorstelling is begrijpelijk, vooral omdat de kerk, teneinde het Christendom aannemelijk te maken, bij voorkeur datgene naar voren bracht, wat in overeenstemming was met Heidense denkbeelden en daardoor aanvaardbaar. Men ging zelfs nog verder, zoals bijv. in de Heliand, waarin de Saksische dichter Christus voorstelt als een strijdbare held, die er te paard met zijn gewapend gevolg op uittrekt om allerlei heldendaden te verrichten.

Tenslotte willen wij er nog op wijzen, dat de opgeheven armen ook heden ten dage nog bij de vrijmetselaren voorkomen, waar dit teken wordt toegepast in een ritus, die de dood en herleving tot onderwerp heeft.

12. SAMENVATTING VAN HET GEVONDENE OVER HET TEKEN VAN DOOD EN HERLEVING.

Wij hebben nu gezien, hoe van de oudste tijden af tot op de huidige dag aan de man-rune in verschillende vormen een grote betekenis werd toegekend en wat het verleden betreft, maar soms ook tot de tegenwoordige tijd, met de grondgedachte, dat men er het zinnebeeld van dood en herleving in zag.

Over de geschiedenis van het zinnebeeld zouden wij misschien het volgende kunnen veronderstellen.

In de oude tijden werden de jongelingen tot man gewijd en bij deze ritus was mogelijk een der houdingen die met opgeheven armen. De ingewijden kregen in overeenstemming daarmede ook een teken ingeritst, dat men het man-teken noemde, het teken van de „madhr" of de „secg". Het ritsen geschiedde met de iris of het riet, dat de in de mythe genoemde speer verving en misschien in verband hiermede kreeg dit gewas de naam secg, eolh-secg. In de runenrijen werd het teken opgenomen onder de twee, uit het bovenstaande voortvloeiende namen: in het Scandinavisch als esec en madhr, in het Angelsaksisch als eolh-secg. Dat het met inwijdingen verband hield, maakten wij ook op uit afbeeldingen 84a, 84b, 107 en 119.

Naast de inwijdingen werd het teken ook in de, van dezelfde denkbeelden van dood en wederopstanding uitgaande dodencultus toegepast. Dit blijkt uit de afbeeldingen 3, 4, 82 en 83, en uit de runenstenen van afb. 23, 24 en 25. Later treffen wij het ook aan op grafstenen, afb. 7, en tenslotte traditioneel geworden op afb. 8 en 78. Tegelijk was het teken ook een zinnebeeld van de geboorte en wij zien het dan ook op doopvonten en in doopkapellen: afb. 72, 73, 76 en 80.

Om een zelfde reden als waarom moerasplanten gekozen werden als vegetatief zinnebeeld van de man-rune, zien wij ook later nog dit teken door korenaren weergegeven: afb. 8, 21a en 28. Ook allerlei andere driespruiten worden gebezigd, zoals bij Christophorus, afb. 6, en verder op afb. 13, 40 en 43. Vooral de „lelie" vond toepassing, als gevolg van haar ontstaan uit de iris. In het hoofdstuk over de „lelie" worden daarvan verschillende voorbeelden genoemd, afb. 45 tot 79. De „lelie" werd wel vervangen door de roos en deze weder door de Drudenfuss of het pentagram.

Tenslotte vinden wij de man-rune ook voorgesteld door een man met opgeheven armen, zoals uit de afb. 82—106, 107 en 117 blijkt.

De man-rune treedt in de verschillende vormen ook te zamen met andere tekens op, die er min of meer verband mede houden. Wij noemen de ing-rune, afb. 21a, 21b, 41, 44 en 79, de wereldboom of wereldzuil, afb. 33, 55, 64, 65, 68, 69, 70, 71 en 79, en de slang, afb. 22 tot 39 en verder 46, 47, 48 en 88. Gecombineerd met de ᛦ tot ᛯ kwam het teken voor in sommige runenrijen en voorts op afb. 1, 2, 84b en 109.

Met Christelijke opvattingen vermengd zagen wij de manrune tezamen met Christus op afb. 7, 9, 10 en 62 en met het kruis op afb. 11, 12, 53, 63 en 68.

Ook in de volksgebruiken werd zij in latere tijd traditioneel toegepast en hetzelfde geschiedde als geveltopteken, afb. 14, 15, 16 en 17, als deel van een vakwerkbouw, afb. 18 en als muur-inmetseling, afb. 19. Ook in deze traditionele toepassingen vinden wij de man-rune met andere zinnebeelden vermengd, zoals op afb. 15 en 20, terwijl zij tenslotte ook in familiewapens in de een of andere vorm wordt aangetroffen: afb. 21, 77 en 100.

13. HET RECHTER ZIJVLAK VAN HET ANGELSAKSISCHE RUNENKISTJE.

Zoals wij reeds op blz. 25 zeiden, schijnt de voorstelling op het rechter-zijvlak van het Angelsaksische runenkistje uit drie delen te bestaan. Bezien wij deze nader, dan vinden wij geheel links een zittende figuur, die blijkbaar een paardenmasker draagt, een dierenvermomming dus, die bij riten der oude, cultische mannenbonden en in latere tijd bij de vermoedelijk hiervan afgeleide volksgebruiken een grote rol speelde[1]). De vermomden gaven daarmede uitdrukking aan hun „anders zijn"; zij waren geen gewone stervelingen meer, maar wezens van een ander gebied en wel van de dodenwereld, waarmede zij door hun rituele inwijding in aanraking waren gekomen. Het paardenmasker op de voorstelling wijst in deze richting en wij hebben daardoor een aanwijzing bij het zoeken naar een oplossing.

De vermomde draagt op een lange hals een paardekop, die tot aan het randschrift reikt. In de rechterhand heeft hij een bebladerde tak en in zijn linker iets dergelijks of mogelijk een hamer of bijl, die op zijn linkerschouder rust. Oorspronkelijk schijnt het cultische wapen der mannenbonden een knots te zijn geweest[2]), maar in latere tijd is deze vermoedelijk door de hamer vervangen, die reeds op de oude, uit de Bronstijd stammende Zweedse rotstekeningen als wijdingsmiddel voorkomt (Z.N. afb. 7). Misschien heeft daarnaast de bijl een rol gespeeld, want onder de Zweedse rotstekeningen, die waar-

---

[1]) Hierover uitvoerig Z.N. blz. 94 vv.

[2]) Dit blijkt o.m. uit het bericht uit het jaar 1091, waarin Ordericus Vitalis verhaalt van de Herlechini familia (een gemythologiseerde voorstelling van de, een cultische ommetocht houdende mannenbond), die voorafgegaan werd door een reusachtige man, die een grote knots (maxuca) in de hand droeg (H.K. 73). Van Eckhart, de „waarschuwer", die elders voor het Wilde Heir uittrekt, wordt gezegd, dat hij een witte staf draagt. Ook in de latere volksgebruiken, die veel van de oude riten bewaarden, zien wij herhaaldelijk, dat een knots een rol speelt. Te Brage ging men met nieuwjaar gemaskerd rond en droeg daarbij knotsen (S.B. III, 60). In het Zweedse Bohuslän droeg een der sterrezangers, die als bok verkleed ging, een knots (S.K. 408). De vermomde Lötschentaler droegen bij hun ommetochten knotsen (R.U. 364) en zo zouden nog tal van voorbeelden kunnen worden aangehaald.

schijnlijk grotendeels een cultische betekenis hebben, zien wij herhaaldelijk bijlen afgebeeld.

De paardenvermomming wijst op een verband met de God Wodan, de Dodengod, later, naast andere functies, in hoofdzaak die van de dode krijgers, welke zijn leger van einheriërs vormden, en ook de God der inwijdingen, waarbij de ingewijden reeds gedurende hun leven tot volgelingen van Wodan en tot deelnemers aan diens dodenheir werden. De vermomde figuur zou deze God voor kunnen stellen als de ideale leider van een inwijdingsceremonie, maar is waarschijnlijk diens aardse plaatsvervanger, de officiant, die bij de riten als inwijder optrad. Hij zit op een bijenkorfvormige hoogte, die misschien een berg moet voorstellen of een grafheuvel. Ook dit wijst in de richting van Wodan. Als Dodengod stond deze uiteraard in nauw contact met de in een grafheuvel bijgezette doden en zijn veronderstelde vroegere functie als Onderwereldsgod doet hem in de sagen nog lang optreden als „man van de berg"[3]), waarin wij misschien een grafheuvel op grotere schaal of de wereldberg te zien hebben. Ook in de met de inwijdingen samenhangende denkbeelden speelde de berg bij vele, in hoofdzaak Indogermaanse volken een rol. De „berg der verheerlijking of verlichting" was een veelverbreide uitdrukking in kringen van het mysteriewezen (D.M. I, 187; II, 70, 78, 151, 226). De grafheuvel, waarin de werkelijk gestorvene werd bijgezet, die geacht werd soortgelijke ervaringen door te maken als de candidaat bij zijn inwijding, zal er wel

---

[3]) Dit is o.a. het geval in één der Edda-liederen, Sigurd, Fafnismal II, 18. Op de vele legenden, waarin voor Wodan in de plaats getreden personen in een berg verblijf hielden, wezen wij hierboven (blz. 58) reeds. Voorts werd Wodan, evenals Donar, bij voorkeur op bergen heuveltoppen vereerd en tal van namen herinneren daar nog aan.

Bij Huizen (N.H.) is nog een Woensberg (samentrekking van Wodansberg, evenals Woenswagen van Wodanswagen) en verder zijn er verschillende bergnamen, die eveneens een verbastering van Wodansberg zijn. Zo bijv. de Godesberg bij Bonn (die volgens oude oorkonden Wodenesberg heette) en nog twee bergen in Thuringen en drie in Nederhessen, die dezelfde naam dragen (V.A. I, 232). Uit latere tijd, maar vermoedelijk op een oude traditie voortbouwend, zien wij telkens voorstellingen van een staak (met een kruis, een lelie e.d.) op een halve cirkel, vermoedelijk de wereldberg en de wereldzuil of wereldboom voorstellende (o.a. afb. 69, 70 en 71). Mogelijk is er ook verband tussen deze wereldberg en de berg van Wodan, hoewel wij over de eerste, die bij de meeste Indogermaanse volken voorkomt, zoals wij reeds zeiden, uit Germaanse bron niet horen.

toe bijgedragen hebben om de berg als zinnebeeld en de grafheuvel misschien als hulpmiddel bij de inwijdingen te gebruiken.

Dwars boven het paardehoofd zien wij een deel van een slang met een opengesperde bek [4]), welke precies dezelfde vorm heeft als die van de slang van afb. 46. De rest van het slangenlichaam is om de mond van het paardenmasker geknoopt. Hiermede zal de zogenaamde „toverknoop" wel bedoeld zijn, die ook elders bij Wodan of met deze God verband houdende voorstellingen door een slang gevormd wordt [5]). Dat de slangenkop in een driespruit eindigt, doet enigszins denken aan de leliestaf der latere Duitse keizers (afb. 45) en is misschien ook hier als machtszinnebeeld bedoeld. In dat geval vermoedelijk in die zin, dat de inwijder de macht bezat het uit de (schijnbare) dood voortkomende nieuwe „leven" te schenken.

Het onderste deel van de vermomming schijnt uit vleugels te bestaan, zodat hier drie diersoorten verenigd voorkomen: slang, paard en vogel. Merkwaardigerwijze zijn dit de drie dieren, die wij ook op andere voorstellingen aantreffen, zoals op de helm van Wendel (afb. 113), als attributen van de daarop afgebeelde Odin. Dit versterkt het vermoeden, dat wij op het runenkistje met een, bij deze zelfde God behorende

---

[4]) Op onze afbeelding is deze driespruit, gevormd door bovenkaak, tong en onderkaak, niet goed zichtbaar, maar dit is een gevolg van de belichting tijdens de opname, want op andere foto's is zij zeer duidelijk te zien. Hetzelfde geldt voor enkele andere nog te noemen details, terwijl daartegenover onze afbeelding weder bijzonderheden laat zien, die bij andere belichtingen minder goed tot uiting komen.

[5]) Ook elders vindt men toverknopen tezamen met een paard. In afb. 114 geven wij een deel van het reeds genoemde Gosforth-kruis weer, waarvan de onderste voorstelling betrekking heeft op het vissen naar de Midgaardslang, met een stierenkop als aas, door Thor, die vergezeld is van de reus Hymir (proza-Edda, Gylfaginning hst. 48), een opmerkelijke voorstelling op een Christelijk kruis. Erboven zien wij een paard met twee, door slangen gevormde knopen. Wij zien dezelfde toverknopen ook op afbeeldingen van de met het paard nauw verwante Odin en Wodan, waarbij wij niet ingaan op de vraag in hoeverre hetgeen ons van Odin bericht wordt, ook op Wodan van toepassing is, maar aannemen, dat er vergaande overeenkomsten bestonden. Op de runenstenen van Sandra, Gotland, uit 1050, bevindt zich een voorstelling van Odin, in Walhal zittende, terwijl hij door een krijger zijn speer laat aanraken (N.W. afb. VII, 2), ongetwijfeld een ritus, die de aanvaarding van de dode als einheriër betekende. Achter Odin is de toverknoop aangebracht. Ook op de steen van Tjängvide

voorstelling te maken hebben [6]). De benen van de zittende figuur eindigen blijkbaar in paardehoeven. Ook dit kan tot de Wodan-vermomming behoren. In Christelijke tijd werd Wodan tot duivel en deze laatste kon aan zijn paardehoeven herkend worden.

Naar men wel veronderstelt (C.T. 346), heeft de figuur betrekking op de „draak", die o.a. volgens de saga van Erik Vidforle de onderwereld bewaakt. In deze draak mogen wij echter waarschijnlijk een verpersoonlijking van de God der Onderwereld, van Wodan, zien, die de eigenlijke bewaker van de onderwereld is, en zo past ook deze veronderstelling in onze gedachtengang. De candidaat, die ingewijd wil worden, vraagt naar de oude opvatting toegang tot de dodenwereld en opname in het dodenheir en moet dit aan Wodan of diens plaatsvervanger doen.

Deze candidaat is kennelijk de daarvoor staande krijger met helm, schild en speer. Achter hem staan een tweetal bomen. De ene komt voort uit een plek tussen de achterbenen van een zich achter de krijger bevindend paard. Hij verdwijnt dan achter het paardelichaam en komt boven het kruis weder te voorschijn. De tweede boom bevindt zich onder het rechterachterbeen van het paard. Als wij bedenken, dat ook de gemaskerde een grote bebladerde tak in de hand heeft, dan valt het op, dat de krijger geheel in het groen staat. Dit herinnert misschien aan het oude inwijdingsgebruik, waarbij de candi-

---

(afb. 107) zijn tussen de benen van Odin's achtbenige paard een tweetal toverknopen afgebeeld, die hier door slangen gevormd worden, een blijkens de afbeeldingen ook tot Odin behorend zinnebeeld.

Een door slangen gevormde toverknoop, die echter reeds in de richting van de latere vlechtwerk-versiering gaat, zien wij onder de rijdende Wodan op de steen van Hornhausen (afb. 111). Toverknopen komen eveneens voor op het Oden Cross van Kirk Andres op het eiland Man (afb. 118).

Misschien had de zuivere toverknoop naast de magische ook nog een zinnebeeldige betekenis. Zij is zo gevormd, dat men, haar lijnen volgend, steeds weder bij het uitgangspunt terugkomt. Zij kan dus het beeld zijn van een dooreengestrengelde kringloop, iets, dat zeer wel past bij de God der inwijdingen, de Dodengod en het dodenpaard. Oorspronkelijk was zij vermoedelijk eerder een „heilige knoop" dan een toverknoop.

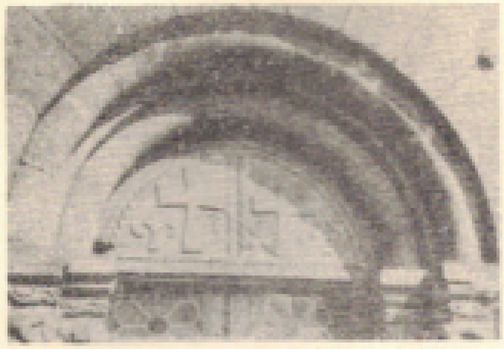
[6]) Als Odin in de mythe de mededrank steelt, gaat hij in de vorm van een *slang* door de rotswand van de grot, waarin zich de mede bevond, en daarna vliegt hij als adelaar weg (proza-Edda, de Dichtertaal hst. I).

daat eerst enige tijd, in een min of meer verwilderde staat, in een bos moest doorbrengen (Z.N. 24).

Wat zich achter de krijger bevindt heeft echter in hoofdzaak betrekking op de tweede scène van de voorstelling. Zoals reeds is opgemerkt, zien wij daar in de eerste plaats een paard. Het vormt door plaats en afmeting de centrale figuur van dit gedeelte. Het paard had in de mythologie der Germanen vooral de functie van dodenpaard, de geleider van de doden naar de onderwereld. Soms trad het zelfstandig als zodanig op, maar daarnaast ook als paard van Wodan, de Dodengod, hetgeen in dezelfde gedachtengang past. De verwantschap tussen het paard en de riten, waarbij de candidaat schijnbaar gedood wordt om daarna te herleven, blijkt nog uit de vele volksgebruiken, die de dood en de herleving van een paard tot onderwerp hadden. Dat in de voorstelling op het runenkistje een paard een zo voorname plaats inneemt, is een der aanwijzingen, dat zij met de dood, resp. met een schijnbare dood der inwijdingen te maken heeft.

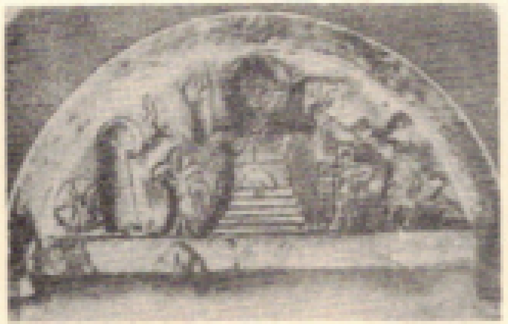
Links onder het paard is een vogel afgebeeld, misschien een raaf van Wodan [7]) en verder zien wij daar ook weder twee toverknopen. In Snorri's Heimskringla (Ynglingasaga hst. 7) worden aan Odin allerlei magische vermogens toegeschreven, zodat de toverknoop, als de gehele voorstelling op een inwijding in de Wodan-mysteriën betrekking heeft, hier dus geheel op zijn plaats is. In Scandinavië heette deze knoop bovendien valknuten, een woord, dat hetzelfde bestanddeel bevat als Walvader (een naam voor Odin), Walhal, Walraven (in Deense volksliederen als „vilde valravn" de voorstelling van een boze geest) e.d..

[7]) Wodan had vermoedelijk, evenals Odin, twee raven. Op latere voorstellingen, zoals bijv. in Romaanse kerken, ziet men hem dan ook soms met twee raven, doch ook wel met één raaf afgebeeld; dit laatste o.a. in de crypt van de kerk van Wannweil bij Reutlingen (J.G. afb. 203). Ook op latere keizer-afbeeldingen, die kennelijk op voorstellingen van Wodan geïnspireerd waren, is de vorst ook slechts door één vogel vergezeld; o.a. Constantijn in de kerk van Parthenay-le-Vieux en Karel in de dom van Zurich (afb. 45). Dat in deze voorstellingen de denkbeelden omtrent Wodan de vorm ervan beheersten, blijkt uit een voorstelling op een deurpaneel uit IJsland (afb. in K. Th. Strasser, Die Nord-Germanen, Hamburg 1933, blz. 113). Wij zien daarop eveneens een ruiter met één vogel. maar het verdere wijst erop, dat deze Odin voorstelt: achter hem staat zijn volgdier, de wolf, wiens staart in een driespruit eindigt, en voor hem een tempeltje, waarvoor een blijkbaar geofferd paard ligt, het typische Odin-offer.

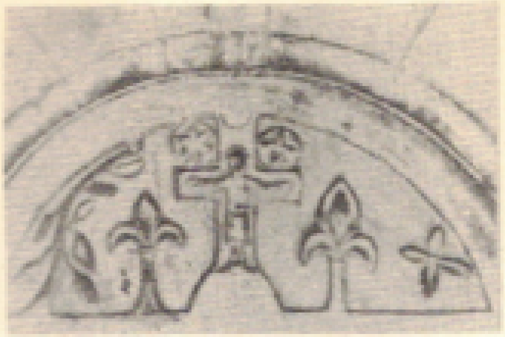


53

54



55



56

57

58

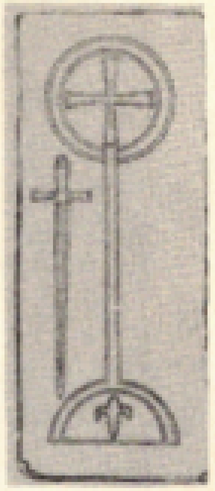
59

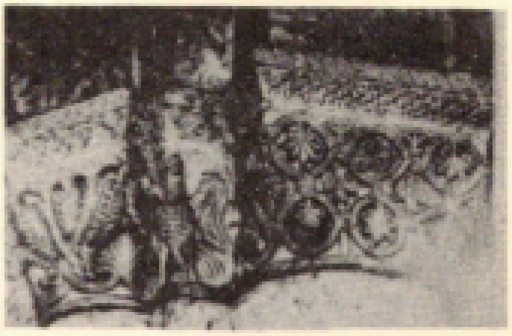
60

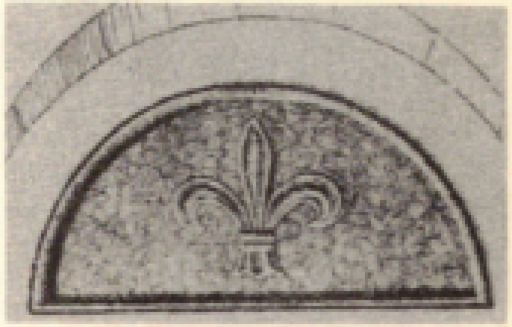
61

62

63

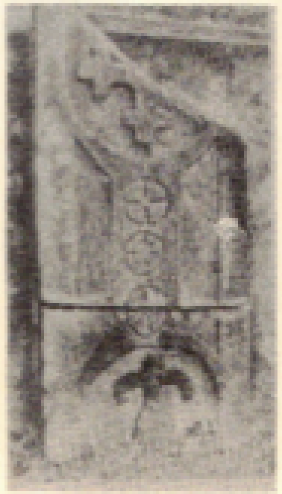

69


65


66

64

68


70

67

Onder het hoofd van het paard zien wij een ineengedoken gestalte [8]), die door iets wordt overdekt. Het kan een grafheuvel zijn, waarin hij geacht werd te zitten en mogelijk ook in werkelijkheid zat. Sommige grafheuvels hadden namelijk, zoals ook opgravingen doen vermoeden, waarschijnlijk een ingang, waardoor het bijzetten in de heuvel ook nà het opwerpen geschieden kon en deze tevens voor rituele handelingen kon worden gebruikt [9]).

Links boven deze grafheuvel en onder de paardenhals bevindt zich wederom een boom, maar thans met omgekrulde takken [10]) meestal een voorstelling van een boom des doods in tegenstelling met de bomen met krachtig uitstekende takken, die de boom des levens voorstellen. Evenals deze laatste goed

---

[8]) Deze houding doet denken aan die, welke de candidaten voor inwijding elders op een gegeven ogenblik moesten innemen, namelijk die van een foetus, waarna dan zinnebeeldig een (nieuwe) geboorte volgde (M.M. 51). Uit hetgeen ons overgeleverd is uit de Germaanse mysteriën mogen wij aannemen, dat de ritus van dood en herleving, zoals hierboven reeds besproken, bestond in een schijnbare ophanging en een schijnbare doorsteking met een speer of waarschijnlijker een merken met een rietstengel, waarna dan een herleving volgde. Het is echter niet onmogelijk, hoewel wij er geen bewijzen voor hebben, dat na de dodingsscène eerst een soort begrafenis plaats had. Dit is echter wel het geval in tal van vermoedelijk van de oude cultische riten afgeleide volksgebruiken, die een schijnbaar doden met een daarop volgende herleving tot onderwerp hebben.

[9]) Deze mogelijkheid valt althans op te maken uit de saga van de wijze Njal (S.W. 171), uit het lied van Helgi in de Edda, waar Sigrun haar dode gemaal in de grafheuvel bezoekt, en uit Snorri's Heimskringla, als deze in hoofdstuk 33 de grafheuvel van Freyr beschrijft: „De Zweden maakten voor Freyr een grafheuvel en maakten er een deur en drie vensters in". Al hebben wij hier niet met geschiedkundige feiten te maken, er blijkt toch uit, dat men blijkbaar in het betreden van een grafheuvel niets vreemds zag. Niet onmogelijk is, dat men voor rituele handelingen ook de hunebedden gebruikte, hoewel wij daarvoor geen directe aanwijzingen hebben. Nog tegenwoordig noemt men in Drente een hunebed „duvelskot", hetgeen er op wijst, dat hier eens Heidense riten beoefend werden. Ook de naam van een der hunebedden, Papeloze kerk, wijst in dezelfde richting en hetzelfde geldt voor de naam „Heidense offertafel" voor een hunebed bij Ahlhorn in Oldenburg (J.G. 266). Tot op onze dagen liepen vrouwen in Drente door hunebedden om vruchtbaarheid te verkrijgen. (Mededeling van Ds. W. Tj. Klumper, Groningen). Vruchtbaarheid schonken, volgens de oude opvattingen, de machten der onderwereld en de hunebedden werden dus als de verblijfplaatsen daarvan beschouwd, als de onderwereld dus, waarin ook de candidaat moest afdalen.

[10]) Wonderlijk genoeg zien sommigen hier een versierd chrisma in (C.T. 353).

passen bij de staande krijger, doet de boom des doods dit bij de man in de grafheuvel. Wij herinneren aan het gezegde (blz. 26) over de twee planten aan het doopvont van Selde (afb. 5), waarvan het beeldhouwwerk kennelijk nog Heidense invloeden vertoont, en aan de steen in het Knekelhuis van Hafling (afb. 96). Maar ook in latere tijd, zelfs op Christelijke voorstellingen, komen de beide bomen voor, zoals op de kruisafneming uit de Codex Egberti uit de tiende eeuw, die zich in het klooster te Reichenbach bevindt (afb. 115). Zelfs heden ten dage is men deze symboliek nog niet vergeten. Op grafstenen, zoals die uit Doornspijk, welke wij met afb. 116 weergeven, zien wij boven de treurwilg de levensboom, die de hoop op een eeuwig leven in het hiernamaals vertolkt.

Achter de in elkaar gehurkte man staat iemand met een soortgelijke hoofdbedekking als deze en ook met een lange mantel. In de linkerhand houdt deze blijkbaar een knots, zoals wij hierboven reeds zeiden, het cultische wapen der mannenbonden. Naar de kleding te oordelen — en, voor zover dit mogelijk is, ook naar het gelaat — schijnt het dezelfde persoon te zijn, als degeen, die in de grafheuvel zit. Blijkbaar hebben wij te doen met de herrezen candidaat, die door het verlenen van het cultische wapen als toegetreden tot de schaar der ingewijden werd gekenmerkt. Een bevestiging voor deze opvatting zien wij in de man-rune, die zich boven deze gestalte bevindt, het teken van de dood, maar ook van de herleving [11]). Dat het hier min of meer de vorm van een kruis heeft aangenomen, is van minder belang. De snijder leefde in een overgangstijd, waarin het kruis zich als nieuw zinnebeeld van herleving aandiende. Maar een zuiver kruis is het weer niet en het is mogelijk een bewijs voor een hinken op twee gedachten, dat in die tijd wel meer zal zijn voorgekomen, en dat wij ook reeds meenden te vinden in afb. 12, hoewel deze uit een veel latere tijd is.

Tussen deze gestalte en het paardehoofd zien wij een groot

---

[11]) Boer (B.Ü. 252) meent, dat de voorstelling aan de achterzijde (de strijd van Titus met de Joden) eenzelfde zinnebeeld vertoont. Als dit juist was, dan zou onze hypothese, dat de man-rune een teken van dood en herleving was, een knak krijgen, want deze strijd heeft daar niets mede te maken. Maar Boer heeft niet goed gezien. Aan de achterzijde staat een gelijkarmig kruis, dat een geheel andere betekenis dan ons teken heeft.

bekervormig voorwerp, waarvan de betekenis niet uit de voorstelling is op te maken [12]).

Hoewel er dus nog veel onzekers in dit tweede gedeelte van de voorstelling is, althans wat de details betreft, kunnen wij toch, alles tezamen genomen wel zeggen, dat het naar alle waarschijnlijkheid betrekking heeft op het begrip „dood" en de daarop volgende „herleving" en wel naar wij veronderstellen, als deel van een inwijdingsritus. Dit wint aan waarschijnlijkheid, als wij het derde deel van de voorstelling bezien.

---

[12]) Bij verschillende oude erediensten horen wij van een bedwelmende drank (zie Z.N. 113), die bij de Indogermaanse volken eertijds meestal de honingdrank, de mede, was; over het algemeen echter zonder vermelding bij welke gelegenheid of op welk tijdstip deze genuttigd werd. In enkele gevallen horen wij dit wel. Bij de Dionysische mysteriën kwam de verlossingsbeker voor, maar deze bevatte, naar het schijnt, zinnebeeldig het bloed van de door de Titanen verscheurde Dionysos (S.F. III, 558). In werkelijkheid dronken de thyiaden misschien uit deze beker het bloed van het, de God vervangende bokje, dat bij de inwijding geofferd werd. Bij de gnostieke secte der Sethianen (M.F. 215) werd de candidaat na het doorlopen van de „kleine mysteriën" gewassen en gedoopt; hij deed, na het kleed van de „dienaar" uitgetrokken te hebben, het „hemelse" gewaad aan en kreeg een beker met het „leven gevende water" te drinken. Volgens Eckermann (E.L. III, 2 blz. 114) werd aan de nieuw-opgenomene in de Keltische mysteriën een gemengde drank gereikt. Bij de nog in de middeleeuwen en zelfs daarna plaats hebbende inwijdingen der „weervolven" (Z. N. 107 vv.) werd een beker bier gedronken, nadat daarover een bepaalde spreuk gezegd was (Olaus Magnus volgens H.K. 23). In het algemeen kunnen wij zeggen, dat de beker het zinnebeeld was van de bron van de levengevende drank, die wij als „levenswater" in tal van oude mythen aantreffen. Niet alleen in de Orient, maar ook in het Noorden: Odin dronk uit de bron van Mimir om „wijsheid" te verwerven, die wij misschien gelijk mogen stellen met de „bewustzijnsuitbreiding", die de candidaat door zijn inwijding verkreeg (o.a. volgens Stabaios, Sermo CIV) en waardoor hij bovenaards inzicht verwierf. De Christelijke miskelk en ook de beker uit de Graalsage bevatten zinnebeeldig het bloed van Christus, dat het eeuwige leven geeft (S.F. III, 558) en zij passen geheel in dezelfde gedachtengang. Het is dus zeer wel mogelijk, dat de beker ook een rol speelde in de oude Germaanse inwijdingsriten. Bij de bouwgilden, die, naar wij mogen aannemen, de tijdelijke hoedsters van de oude riten waren, treffen wij de beker aan bij de inwijdingen, waarover trouwens uiterst weinig bekend geworden is, maar ook werd een speciale beker gebruikt bij het ontvangen van een vreemde steenhouwer, hetgeen tot op zekere hoogte met een inwijding overeenkomt, omdat de vreemdeling daarmede in de broederkring werd opgenomen. Van de bouwgilden is het gebruik dan misschien weder overgenomen in sommige maçonnieke riten, waarin men de candidaat uit een beker liet drinken.

Deze is op velerlei wijzen uitgelegd en van de volgende bloemlezing hebben wij reeds enige veronderstellingen genoemd: Brynhild wekt Gunther en Hagen op tot de moord op Sigurd; de moord op Iron; de aanranding van een vrouw [13]); een ruilhandel enz. Men weet er kennelijk geen weg mede. Nu is het een veel voorkomende scène bij verschillende inwijdingen, dat zich aan beide zijden van de inwijdeling een officiant opstelt en dat deze beiden, soms met behulp van een derde, de taak hebben, de „gestorvene" weder op te heffen, te doen „herleven". De onderhavige scène zou dus de wedergeboorte, een „tweede geboorte", zoals de Brahmanen dit van hun inwijding zeggen (B.L. 169), kunnen voorstellen. Maar de herboren candidaat menen wij hiervoor reeds ontdekt te hebben.

In dit juist, dan kan de derde voorstelling op een vervolg van het opheffen betrekking hebben, namelijk op de investituur, de bekleding van de candidaat met een of ander kledingstuk, vermoedelijk met een cultisch gewaad, hetgeen de bekroning van de „herleving" zou kunnen zijn. De wijze, waarop de twee, de cultische puntmutsen [14]) dragenden het gewaad van de derde vasthouden, kan ook deze gedachte doen opkomen, want veelal is de bekleding met een of ander kledingstuk een handeling, die het slot van een inwijding weergeeft. Wij wezen er hierboven (blz. 67) reeds op, dat bij de Sethianen de ingewijden een „hemels gewaad" aangetrokken kregen. In de Mithras-mysteriën had iedere graad een eigen vermomming en het is aan te nemen, dat de ingewijden, telkens als zij een hogere graad verkregen, ook in een nieuwe vermomming gekleed werden. Apuleius deelt in zijn Metamorphosen (hst. 11) mede, hoe hij bij zijn inwijding twaalf keer van kleding veranderde. Vermoedelijk hangt hier ook mede samen het bekleden met een misschien voor een gewaad in de plaats komend voorwerp: het reeds genoemde gewijde koord bij de Hindoe's en Parsi's, de gordel van wolfshuid bij de weerwolven, de

---

[13]) „Zonder het randschrift te hulp te roepen, is het duidelijk (!), dat hier een vrouw last ondervindt door de geweldadigheid der mannen" meent een verklaarder (I.Z. 31).

[14]) Men vindt de puntmuts van de oude Godenbeeldjes af tot in de huidige volksgebruiken, waar ze o.a. nog voorkomen bij de narren, die als opvolgers der harlekijns, de mythische volgelingen van Mesnie Hellequin, d.w.z. van Wodan, nog een zwakke afschaduwing zijn van de eertijds aan deze God gewijden.

zwaardgordel der ridders, het schootsvel bij de vrijmetselaren e.d. [15])

Van bijzonder belang is nog de armhouding van de derde man. Deze heeft de linkerarm opgeheven en houdt zijn vlakke hand voor neus en mond, tegelijkertijd met de duim het linkeroog bedekkende [16]). Wij zien dus alleen het rechteroog, dat naar verhouding zeer groot is. De ingewijde is dus zinnebeeldig éénogig en dit past geheel in de gedachtengang, dat hij een volgeling van de éénogige Wodan geworden is. In dit verband wijzen wij op de steen van Hornhausen (afb. 111). De hierop voorkomende ruiter is van terzijde afgebeeld, maar het daardoor alleen zichtbare oog is zó groot aangebracht, dat men mede op grond daarvan tot de verklaring gekomen is, dat wij met een voorstelling van Wodan te maken hebben [17]).

---

[15]) Het is niet onmogelijk, dat wij in het kledingstuk, dat de twee officianten blijkbaar vasthouden, een gordel te zien hebben, die, in verband met de cultische belangrijkheid van dit kledingstuk, zeer groot voorgesteld is. Zoals wij hierboven (blz. 62) veronderstelden, was vooral de knoop, die in de gordel gelegd werd, van bijzondere betekenis en waarschijnijk geeft de voorstelling het begin van de knooplegging weer.

[16]) Op alle afbeeldingen is dit, als gevolg van de belichting niet goed te zien, omdat er soms vlak onder de hand, bij de pols, een schaduw valt. Uit afbeeldingen, waar het licht niet aan de bovenzijde van de voorstelling geplaatst is, maar aan de rechterkant, zoals op onze afbeelding, valt deze schaduw echter weg en zien wij, dat de arm hier inderdaad in de hand overgaat. Bij sommige lichtvallingen lijkt het, of het linkeroog wèl of althans gedeeltelijk zichtbaar is. Ook hier kunnen schaduwen een rol spelen, maar het is ook mogelijk, dat de vervaardiger niet meer wist, wat precies de bedoeling van de armhouding was.

Prof. Dr. Filippo Rossi, superintendant van de musea te Florence, Arezzo en Pistoia schrijft ons, dat de hier veronderstelde houding van de linkerhand op het origineel niet vast te stellen is. De beide schouders zijn gelijk, maar „the posture of the arms is not perfectly clear".

Mogelijk heeft dus ook hier, zoals bij vele andere verweerde voorwerpen, de foto iets aan het licht gebracht, dat bij normale belichting op het origineel niet meer vast te stellen is. Overigens staat en valt onze theorie niet met dit onderdeel; het zou alleen een opvallende bevestiging zijn.

De armhouding is niet in strijd met de bekleding van de ingewijde, indien deze bekleding, zoals wij veronderstellen, het omleggen en vastknopen van een gordel was.

[17]) Odin moest een zijner ogen afstaan in ruil voor de wijsheid, die hij verwierf door het drinken uit Mimir's bron. Ook de ingewijde verkreeg meerdere wijsheid door zijn inwijding en zinnebeeldig werd dit wellicht door het drinken van een beker en het bedekken van een zijner ogen aangeduid.

Wat de armhouding betreft, waarbij de vingers aaneengesloten uitgestrekt zijn en de duim daar haaks op staat, kunnen wij een merkwaardige overeenkomst vaststellen met het in afb. 110 weergegeven beeldhouwwerk aan de Stefansdom in Wenen. Deze is door een „bouwhut" van steenhouwers gebouwd en in deze bouwhutten waren, zoals reeds gezegd, veel bestanddelen opgenomen, afkomstig van de cultische mannenbonden, wier leden een toevlucht in deze bouwhutten hadden gevonden [18]). Alleen valt het op, dat op dit beeldhouwwerk de rechterhand in de bijzondere houding is weergegeven en op het runenkistje de linkerhand. Ook was het zijn rechteroog, dat Odin in pand moest geven. Het is dus waarschijnlijk, dat de snijder van het kistje links en rechts verwisseld heeft, hetgeen misschien ook tot uiting komt bij de „herleefde" candidaat, die de knots in de linkerhand houdt.

Dat wij in deze middelste figuur dezelfde persoon te zien hebben als in degeen, die in het graf zit, en degeen, die met de knots onder het teken van herleving staat, blijkt uit de hoofdbedekking, die in de drie gevallen dezelfde is.

Op het derde gedeelte van de voorstelling zien wij bovenaan rechts nog een zinnebeeld, dat eveneens en dan iets groter nog tussen de middelste en rechtse persoon onderaan voorkomt. De betekenis is niet duidelijk. Misschien is het een weinig voorkomende vorm van de odal-rune, die o.a. aangetroffen wordt op een handschrift uit 988 uit de abdij van het klooster Brunweil bij Keulen, dat zich thans in het vaticaan bevindt. Dit bestaat uit twee door een streep verbonden cirkels en komt o.a. herhaaldelijk onder de Zweedse rotstekeningen voor. Het heeft echter ook tal van verwante vormen. Uit sommige gegevens valt op te maken, dat het ook met dood en herleving te maken had, maar het is niet duidelijk of wij ook hier de oplossing in die richting te zoeken hebben.

Er is echter nog iets op de voorstelling, dat voor onze redenering kan pleiten. Behalve de beschreven figuren e.d. bevinden zich daartussen ook nog enkele in runen geschreven woorden. De lezing daarvan biedt geen moeilijkheden. Boven het paard staat risci; bovenaan, rechts van het paard staat bita en onder het paard het reeds genoemde wudu. Algemeen wordt aangenomen, dat dit woud betekent en als zodanig past

[18]) Hierover verschijnt binnenkort: F. E. Farwerck, De geheimen der bouwhutten en het Romaanse kerkje te Vries.

het, zoals wij zien zullen, ook in onze verklaring van het randschrift.

Over de beide andere woorden is men het niet eens. Zo vertaalt bijv. Viëtor risci niet en hij neemt aan dat het een eigennaam is. Wadstein geeft het weer met „duisternis", vermoedelijk onder de ban van de opvatting, dat de scène een werkelijke begrafenis voorstelt. Het woord bita moet volgens Viëtor opgevat worden als „de bijter" en volgens Wadstein als „wilde dieren". Napier meent, dat risci en bita tezamen behoren en geeft deze woorden dan weer met: „rush-biter, feeder in rushes or coarse swamping grass" [19]). Hoewel Napier daar blijkbaar niet aan gedacht heeft, komt hij met deze vertaling op het gebied van onze inwijding-hypothese, waarbij wij betoogden, dat de candidaat door een rietstengel gemerkt werd. Bita heeft, behalve de hierboven reeds door Viëtor, Napier en Wadstein gebruikte betekenissen, ook die van „alles wat bijt" (Bo.). Nu bestaat er een verwant woord bite en dit had de betekenis van beet, maar daarnaast ook die van swordcut (Bo.), dus die van wond. Met het riet werd de candidaat bij zijn inwijding gewond en deze handeling kan door risci bita zijn uitgedrukt, waarbij het riet als de bijter, dus als de verwonder wordt voorgesteld. Met andere woorden, een deel van de inwijdingsceremonie is hier blijkbaar niet door een scène, maar door een paar woorden uitgedrukt.

Boven het paard bevinden zich nog twee, moeilijk te verklaren voorwerpen. Zij staan tussen de woorden risci en bita: rechts een cirkel en links blijkbaar een bladmotief met een spitse punt. Wordt met dit laatste het riet of de iris aangeduid, waarmede de candidaat gemerkt werd? Het valt op, dat beide zinnebeelden ook elders voorkomen. Met afb. 49 gaven wij de zogenaamde Kunigunde weer en met afb 50 een voorstelling van het sterrebeeld de Maagd. Beiden hebben in de ene hand een ring en in de andere een „lelie", de latere vorm voor de iris. Soms is de „lelie" vervormd tot een vijfspruit, zoals bij het beeld van St. Michael aan de S. Michele te Pavia, waar deze in de andere hand geen ring maar een kleine bal draagt. Het is een overgang naar de scepter en de wereldbol der latere keizers.

---

[19]) Napier meent (N.T. 15), vermoedelijk terecht, dat risci de Northumbrische vorm is, die overeenkomt met het West-Saksische risce, riet.

Is er dus veel, dat er op wijst, dat de voorstelling mogelijk uit scènes van een inwijdingsritus bestaat, van een ritus van dood en herleving, dan is dit wel een aannemelijke, maar door het bovenstaande nog niet bewezen hypothese. Deze zou echter aan waarschijnlijkheid winnen, als ook het randschrift met deze gedachtengang in overeenstemming zou blijken te zijn.

Onder alle voorbehoud zouden wij nu de hieronderstaande suggesties naar voren willen brengen, omdat er o.i. een aantal elementen in te vinden is, dat in de richting van onze hypothese wijst. Wij laten daar echter enige ontcijfering van anderen aan vooraf gaan, waar men zich, hoe afwijkend van elkander en hoe onbevredigend deze verklaringen ook zijn, over het algemeen bij heeft neergelegd.

Bij de bestudering van het randschrift van het hier besproken zijstuk heeft men met grotere moeilijkheden te kampen, dan bij het ontcijferen van de overige randschriften van het kistje, omdat deze laatste geheel geschreven zijn in de over het algemeen gangbare runen. Dit betekent echter nog niet, dat de teksten daardoor direct vloeiend te lezen zijn, maar men is het over de inhoud toch vrijwel eens, al is er nog wel eens een letter bij, die men niet thuis kan brengen.

Met het rechterzijvlak, dat ons onderwerp is, staat het echter anders. De reeds besproken woorden wudu, risci en bita zijn met de gewone runen geschreven, maar in het randschrift komen de bekende klinkers niet voor en vinden wij daarvoor in de plaats de tekens ᚺ ᛦ ᛪ § en ᚻ. Hiervan zijn de beide eerste eigenlijk runen, die wel voor de c gebruikt worden, maar dat kan hier niet het geval zijn, omdat er dan onbestaanbare woorden zouden zijn gebezigd. Het voorlaatste teken wordt met kleine variaties gebruikt, maar het wekt niet de indruk, dat er daarom ook verschillende klinkers zijn bedoeld [20]). Redenen, waarom men het randschrift met uitzonderlijke klinkertekens schreef, heeft men over het algemeen niet gevonden [21]). Het is o.i. echter kennelijk de bedoeling van de ver-

---

[20]) Boer meent (B.Ü. 221), dat er een duidelijk verschil bestaat en interpreteert een deel als is en si en een ander deel als i. Zijn betoog is echter niet overtuigend.

[21]) Boer ziet in de klinkerrunen uitsluitend vereenvoudigingen van de gewone runen terwille van de plaatsruimte (B.Ü. 216). Het is dan echter niet begrijpelijk, waarom alleen de klinkers vervangen zijn, terwijl bovendien sommige medeklinkers zoals de ᚻ, onnodig groot geschreven zijn; en evenmin, waarom de i met een § geschreven werd en niet met de normale en minder plaatsruimte innemende ᛁ.

vaardiger van het randschrift geweest om de bewoordingen ervan te sluieren en dit had onderzoekers reeds lang op het denkbeeld moeten brengen, dat het hier niet om een „niet aan ons overgeleverde sage" ging [1]), maar om iets anders en wel om iets, dat geheim gehouden moest worden. Dit versterkt ons in de mening, dat het om scènes uit een inwijdingsritus gaat, waarvoor alle aanleiding bestond om niet-ingewijden er niet over in te lichten.

Waarschijnlijk is er nog een tweede moeilijkheid, zoals uit het volgende ook inderdaad blijken zal. De dichter der op deze zijde ingesneden strophe zal voor hetgeen hij wilde mededelen, wel gebruik gemaakt hebben van woorden en uitdrukkingen, die in inwijdingskringen gangbaar waren, maar in de profane literatuur niet voorkwamen of in een andere, hoewel

---

[1]) De pogingen om een verklaring te geven lopen zeer uiteen. Sommigen proberen de voorstelling toch met een overgeleverde sage in verband te brengen, waartoe zij, gezien de vele moorden, die in tal van sagen een hoofdmotief vormen, ruimschoots gelegenheid hadden.

Zo ziet Wadstein er de Sigurd-sage in. Het graf is dat van Sigurd en Hos is diens paard Grani. De krijger is Hagen en de figuur bij het graf is de treurende Gudrun. Rechts staat Brynhild, die Gunther en Hagen overhaalt de moord op Sigurd te plegen. Waarom deze beiden haar daarbij zo eigenaardig vasthouden, wordt niet verklaard. Bovendien is het verloop in de sage geheel anders dan hier wordt voorgesteld: van een graf is geen sprake; als Gudrun bij de lijkbaar staat is er geen paard bij; van een „zittend" paard horen wij niets; de als vrouwen beschrevenen hebben meer van mannen weg en degeen, die Gudrun voor moet stellen heeft zelfs een baard. Boer (B.Ü. 246) verklaart de voorstelling als een scène uit de Diederiksage en wel die, waarin Jarl Iron door hertog Aki vermoord werd. Diederik vindt volgens de sage dan het lijk en welft er een grafheuvel overheen. De volgende dag vinden vrienden van Iron het graf en ook de valken, die in een boom zitten, het paard en de honden. Naar hij meent is in de middenpartij de slotscène voorgesteld en Erta in het randschrift verklaart hij met een lange omweg als Iron. Op de grafheuvel „zit" het paard van Iron, wel een enigszins vreemde houding voor een paard. De vogel zit op de voorstelling niet, zoals de sage mededeelt, op een boom, maar vliegt rond, hoewel de vervaardiger het eerste evengoed had kunnen weergeven. Het paard zou Risci geheten hebben, omdat Iron een hond had, die Ruska genoemd was, en Bijter (bita), omdat het naar de mannen, die het vangen wilden, beet. De drie personen rechts zouden de aanval op Iron uitbeelden, maar terwijl de sage bericht van een hardnekkig verweer, staat hij er hier wel wat zoetsappig bij. Voor verschillende onderdelen heeft Boer geen verklaring. De afwijkingen met de sage, zoals het ontbreken der honden, verklaart hij door latere wijzigingen in het verhaal, waarvoor echter geen gegevens bestaan. Grienberger (Anglia 27, 443) meent, dat wij

dan vermoedelijk verwante betekenis gebruikt werden [2]). Het is dan ook te begrijpen, dat degenen, die alleen op taalkundige bronnen steunen, daardoor voor onoplosbare raadsels komen te staan. Daartegenover staat natuurlijk, dat wij er ons terdege van bewust moeten zijn, dat voor sommige, op andere gronden aangenomen interpretaties een taalkundig bewijs ontbreekt, zodat men er, van deze zijde uit bezien, terecht een vraagteken bij zal zetten, hoe aannemelijk de verklaring ook overigens lijkt.

Tenslotte willen wij nog op een moeilijkheid bij de ontcijfering wijzen, die bij de andere randschriften ook wel bestond, maar hier nog extra gewicht in de schaal legt. De woorden zijn namelijk op geen enkele wijze gescheiden, zodat het vaak veel

---

te maken hebben met het graf van Jezus. Risci is de rietstengel, welke deze in de hand houdt; hos (in het randschrift) betekent cohors, schaar, en wel de schaar der vrouwen, waarvan er maar één (met een baard!) is voorgesteld; het paard is de ezel, waarop Jezus Jerusalem binnengereden was; wudu, woud, is een woord voor het kruis; de beker is de avondmaalsbeker en bita duidt op het afbijten van het brood bij het laatste avondmaal. De linker en rechter voorstelling laat hij buiten beschouwing. Terecht zegt Boer (B.Ü. 244), dat van de gehele verklaring van Grienberger alleen het graf met een lijk een aanknopingspunt is, maar dit kan evengoed het lijk van ieder ander als van Jezus zijn. Geheel uit de lucht gegrepen en slechts een poging om de onverklaarbare tekst in overeenstemming met de voorstelling te brengen is de verklaring van Graeven, die Viëtor weergeeft: „Hors (in het randschrift hos) ...is de figuur links, die een krijger met schild en speer nadert. Het (volgens sommigen) in het randschrift genoemde bedrog is rechts afgebeeld. Twee mannen schijnen in tegenwoordigheid van een derde (Agli?) een ruilhandel te verrichten. In het midden betekenen bomen en een vogel het „woud", waarin de voorstelling van een grafheuvel met binnenin een lijk. Treurend staat het paard Risci er bij en een man met een staf in zijn hand. Boven het graf, als het ware in de lucht zwevend een beker". Eenstemmigheid is er dus allerminst en bovendien kan geen enkele van deze en soortgelijke oplossingen ook maar enigermate als geslaagd beschouwd worden. Het is dan ook begrijpelijk, dat Schücking de verzuchting slaakt (Z.f. deutsch. Altert. 49 (1906) Anzeiger blz. 171): An der rechten Seite des Runenkästchens, seinen Schriftzeichen und seinen Darstellungen, hat sich der grösste Scharfsinn der Gelehrten seit Jahren müde und stumpf gearbeitet.

[2]) Dit is niet zo verwonderlijk, als men misschien zou denken, want zelfs in de moderne vrijmetselarij, die lang niet zo afgesloten is als de oude mysterie-bonden dat waren, komen uitdrukkingen en woorden voor, die in het dagelijks leven in andere betekenissen worden gebruikt of zelfs in het geheel niet voorkomen.

overleg vereist, voor men vast kan stellen, welke lettergroepen een woord vormen.

Wij laten thans eerst de resultaten van een drietal oudere onderzoekers volgen.

Napier (N.T.) geeft de letters de onderstaande waarden en van de aldus gevonden woorden plaatsen wij daaronder de vertaling:

her **hos** **sitiþ** **on** **harmbergæ** **agl** . . .
here *hos* *sits* *on* *the sorrow hill* *tribulation*
hier hos zit op de berg der smarten groot verdriet

drigiþ **swæ** **hiri** **Ertæ** **gisgraf**
endures *as* *on her* *Ertæ* *has impressed*
verdraagt (zij) welk haar Ertæ heeft aangedaan

særdœn **sorgæ** **and** **sefutornæ**
rendered wretched *bij sorrow* *and* *anquish of heart*
ellendig gemaakt door zorg en harteleed

Wadsfein vertaalt als volgt (W.T.):

her **ho(r)s** **sitæþ** **on** **hærmbergæ** **agla(c)**
hier *das Ross* *sitzt auf dem Harmberge* *leidet*
hier het paard zit op de berg der smarten lijdt

drigið **swið** **hiri** **erta** **egis-graf**
starke Qual *ihre Anreizung* *das Schreckensgrab*
sterke kwalen haar aansporing het graf der verschrikking

særden (of: sær den) **sorgæ**
die Trauerhöhle (of: traurige Höhle) *der Sorgen*
het treurhol (of treurige hol) der zorgen

and **sefa-tornæ**
und Herzenskümmernisse
en harteleed

Viëtor wijkt weder op verschillende punten af (V.R.):

her **ho(r)s** **sitæþ** **on** **hærmbergæ** **agla(c)**
hier *das Pferd* *sitzt* *auf dem Harmberge* *Leid*
hier het paard zit op de berg der smarten leed

drigiþ **swæ** **h(e)r** **is** **ertægis** **graf**
duldet *es so* *hier* *ist* *Ertægis* *Grab*
duldt het zo hier is Ertaegis' graf

(of: erta egisgraf) **særd(u)n** **sorgæ**
(of: Ertas Schreckensgrab) *sie trauerten in Sorgen*
(of: Erta's graf der verschrikking) zij treurden in zorg

and sefa-tornæ
und Herzenskummer
en harteleed

In deze ontcijferingen zijn, naast overeenkomsten een aantal niet onbelangrijke verschillen. Deze laatste bestaan niet alleen in de interpretatie der klinkers en in de lettergroeperingen tot woorden, maar ook in de vertaling daarvan. Het maakt de indruk, dat men soms nogal willekeurig te werk gegaan is en ook wel wat teveel verondersteld heeft, dat de vervaardiger zich in zijn lettertekens vergist heeft. Uit dit laatste blijkt wel, dat men met bijzondere moeilijkheden te kampen had, want het ligt voor de hand, dat een maker van een kunstwerk als het onderhavige daar de grootste zorg aan besteed heeft.

Het is echter niet onze bedoeling vroegere vertalingen aan een uitvoerige kritiek te onderwerpen en wij gaan daarom thans over tot het ontraadselen van het randschrift naar onze opvatting.

Indien wij, in navolging van alle onderzoekers, bovenaan links beginnende, het randschrift trachten te lezen, dan vinden wij de onderstaande medeklinkers en voor klinkers de daartussen gevoegde tekens:

h x r h ꝉ s s ξ t ʎ þ ꝉ n h ʎ r m b x r g ʎ | H g l ? ? ┆
d r ξ g ξ þ s w ʎ ┆ h ξ r ξ x r t H x g ξ s g r H f | s
ʎ r d M ŋ s ꝉ r g ʎ H ┆ n d s x f t ꝉ r n ʎ [3]).

Bezien wij allereerst een letterreeks met weinig klinkers, dan vinden wij die in de eerste regel als n h . r m b . r g . . Daarvan zullen wij de n, voorlopig althans, buiten beschouwing laten, omdat die vòòr een h alleen in een voorafgaand woord en ev. in een voorafgaande lettergreep kan voorkomen. Veronderstellende, dat het randschrift op drie scènes van de voorstelling betrekking heeft — een veronderstelling, die juist zal blijken te zijn — is er kans, dat het onderhavige woord op iets uit de eerste scène slaat. Uit de randschriften van de andere zijden is op te maken, dat het dialect, waarin zij geschreven

[3]) De ┆ geven de verdeling van het randschrift over de vier zijden van de voorstelling aan; de | die in de drie versregels, die het randschrift blijkbaar omvat. þ = th. De zesde rune van achteren heeft onderaan de staf nog een tweetal haakjes. Waarschijnlijk hebben wij hier met een bindrune te maken en moeten wij niet f maar fa of ev. fu lezen.

zijn, niet het meer bekende West-Saksische is, maar het Northumbrische [4]). Wij kunnen dus lezen berg, d.w.z. (Sw.) hill, mountain, heap of stones, mount: heuvel, berg, steenhoop, hoogte, en dit woord kan doelen op de hoogte, waarop de gemaskerde zit.

Is deze lezing juist, dan luidt het eerste woord van deze versregel her, (Sw.) here, at this date: hier, op dit ogenblik; (Bo.) in this world, at this time, in this place, on earth: in deze wereld, op dit tijdstip op deze plaats, op aarde.

Terugkerende tot het woord berg, zien wij daarachter het klinkerteken ᛡ. Vermoedelijk is dit een verbuigingsuitgang, want het is niet waarschijnlijk, dat het tot een volgend woord behoort, aangezien dit dan met twee klinkers zou beginnen. Het meest voor de hand liggende is, dat het de uitgang æ is en dat het woord dus bergæ luidt. Hetzelfde teken staat vlak daarvoor tussen h en rm, zodat het gehele woord dus zou moeten luiden hærmbergæ.

Hærm is echter geen overgeleverd woord en men leest hiervoor dan ook meestal harm. Dit betekent (Ho.) noise, sorrow: geraas, smart; (Sw.) injury, infliction, evil, loss, grief, insult: nadeel, grote smart, kwaad, verlies, smart, belediging. Ook werd dit woord wel gebruikt in de zin van (Bo.) causing sorrow or trouble: leed of moeilijkheden veroorzakend; (Sw.) wicked: boosaardig [5]). Het woord wordt dienovereenkomstig meestal vertaald met „berg der smarten" [6]).

---

[4]) Blijkbaar zijn de runen gesneden door een Angliaan en niet door een West-Sakser, schrijft Napier (N.T. 20). Stephen schreef het kistje eveneens aan een Northumbrische oorsprong toe en Napier zegt verder: „Wij mogen aannemen, dat de kust van Northumbrië het land van oorsprong van het kistje was (N.T. 21).

[5]) Onder de woordverklaringen zijn ook de latere betekenissen der woorden opgesomd en zij komen derhalve niet alle voor de verklaring van de tekst in aanmerking.

[6]) De naam „berg der smarten" is ons uit andere bronnen niet bekend. Wel horen wij van een „vergaderberg", een „heilige berg" of een „grafheuvel". Ook kennen wij, zoals wij hierboven reeds zeiden, Wodan als „man van de berg". Wodan, berg en paard(enmasker) houden met elkander verband en misschien moeten wij daarom de oplossing in deze richting zoeken. Nu kennen wij bij andere Indogermaanse volken een wereldberg in de zin van Godenberg en wellicht houdt Wodan's bijnaam hier nog wel verband mede. Misschien dat hærmberg een aanwijzing in deze richting is en wel op grond van de volgende gedachtengang, die echter geheel op veronderstellingen is opgebouwd.

Wij vinden in deze versregel nog een woord, waarin een ᛣ voorkomt en wij zouden dit dus moeten lezen s.taeþ. Vermoedelijk is dit een derde-persoons-enkelvoud van sittan, maar dan zou het moeten luiden siteþ, d.w.z. zit. Evenals de vervaardiger in de andere randschriften voor een h wel een g schreef (die vrijwel dezelfde klankwaarde had) en het woord „en" zowel met end als met and weergaf, heeft hij hier, blijkbaar op de klank afgaande, een æ voor een e geschreven. Hij heeft dus misschien met hærm, zoals wij het lazen, ook herm bedoeld, een woord, dat echter evenmin in het overgeleverde Angelsaksisch voorkomt, maar ook weder een aanwijzing is in de richting, die wij in de laatste noot bespraken.

In het aan het Angelsaksisch verwante Saksisch bestond vermoedelijk een woord herm of hermen. Sporen daarvan vinden wij in de Nedersaksische zegswijze: he ment, use herre gott heet Herm; use here gott heet nich Herm, hij heet leve herre (G.M. 294). Kennelijk wordt hier de naam van een Heidense God tegenover de Christlijke God geplaatst. In Hessen en Westfalen herinnerde nog lang een versje aan het omhakken door keizer Karel van de irminzuil, die misschien met deze Heidense God verband hield:

Hermen, sla dermen,
sla pipen, sla drummen,
de kaiser will kummen
mit hamer un stangen,
will Hermen uphangen (G.M. 294).

Met hermen is blijkbaar verwant het woord ermen. Het is ons overgeleverd in het Westfaalse plaatsje Ermenseulen (thans: Armenseul), in Ermenswerder (thans Armeswerd) en in het Nederlandse Ermelo. Beide woorden, herm(en) en ermen danken waarschijnlijk hun ontstaan aan de Saksische God Irmin. Later zou dit woord volgens Mogk de betekenis gekregen hebben van „aan God toebehorend", „van God afkomstig" of „heilig" en nog later die van „groot", „geweldig". Irminman was ook nog later een naam voor een bijzondere man en in de tiende eeuw noemde men een uitblinkende man een irmin. Ook de naam van de genoemde irminzuil houdt hier verband mede. In het Angelsaksisch betekende yrmen of irmen als voorvoegsel grootheid of universaliteit (Bo.). Yrmene grund was een uitdrukking voor „de gehele aarde", evenals het IJslandse jörmen grund voor „de grote aarde". Poëtisch werd het woord in het Angelsaksisch gebruikt in de betekenis groot of universeel als eormen (Bo.).

De vraag doet zich hierbij voor, waarom de dichter hier hærm gebruikt heeft. Bestond er, evenals in het Saksisch, een weinig bekend woord met dezelfde betekenis? Of werd de dichter er toe verleid, terwille van de alliteratie met her en hos het woord hærm te nemen in plaats van eormen of irmen? Hierop moeten wij het antwoord schuldig blijven en wij geven bovenstaande gedachtengang dan ook onder alle voorbehoud. Is zij echter juist dan zou haermberg kunnen betekenen Godenberg of wereldberg.

Tussen siteþ en hærmbergæ vinden wij een nog niet besproken teken en een n. De uitgang van het woord berg doet vermoeden, dat deze klinker een o is en dat wij dus voor dit deel van de eerste versregel moeten lezen: siteþ on hærmbergæ.

Er blijven dan nog drie letters over voor het onderwerp van deze zin en als on juist gelezen is, dan luidt dit woord hos. Sommigen, die tot dezelfde slotsom gekomen waren, lieten het woord onvertaald, omdat zij het als een eigennaam beschouwden. Anderen meenden, dat de vervaardiger een fout gemaakt had en de r vergeten had, zodat men moest lezen hors, paard. Er bestaat echter een Angelsaksisch woord hos, dat pod (Sw.), dop of schil, betekent. In die betekenis komt het woord echter slechts één keer in de literatuur voor. In verband met hetgeen wij hierboven zeiden, is het niet onmogelijk, dat wij hier met een in inwijdingskringen gebruikelijk woord te maken hebben, dat slechts één keer in profane literatuur is doorgesiepeld. Daarnaast bestaat er een misschien verwant woord hosa, dat de betekenissen heeft van (Bo.) a. covering of the leg, dus beenbekleding, evenals het Duitse Hose; b seed-leave, zaad-lob, dus bedekking van de zaadkorrel en c. husk, schil of dop. Mogelijk ligt aan beide woorden dezelfde betekenis ten grondslag en wel die van „omhulsel". Zou hos nu in ons geval op de schil, het omhulsel, het masker van de vermomde man kunnen slaan en dus betekenen: het omhulsel, de (met een masker als een schil) vermomde, de (als Wodan) vermomde?

Trachten wij nu de volgende versregel te lezen, dan valt allereerst onze aandacht op het teken ⁝ , dat vier keer kort na elkaar voorkomt. Het behoort blijkbaar bij een tweetal woorden, dr.g.þ en h.r.. Wij zouden geneigd zijn om deze, in overeenstemming met hetgeen wij hierboven vonden, te lezen als drigiþ en hiri en dit hebben de meesten ook gedaan [7]). Zij komen daardoor echter voor niet te overwinnen moeilijkheden te staan en kunnen van het ontcijferde slechts gewrongen en onderling afwijkende lezingen geven. Dit springt in het oog als wij de drie vertalingen van blz. 75 met elkaar vergelijken.

[7]) Napier is zeer gelukkig met drigiþ, want dit woord betekent (zij of hij) lijdt „and what is more appropriate than 'suffering' in connection with sorrow-hill?". Hieruit blijkt, hoe zijn vertaling beinvloed is door de gedachte, dat de voorstelling op een dode in een grafheuvel betrekking heeft.

Er bestaat echter nog een andere mogelijkheid, die de lezing weliswaar niet geheel duidelijk maakt, maar toch andere mogelijkheden opent. Dat is nml. het geval als wij het tweede woord niet lezen als hiri, maar als here en dienovereenkomstig drigiþ als dregeþ. Zoals wij zien zullen, zouden deze beide woorden bijzonder goed in de tweede versregel passen. Heeft de vervaardiger nu, zoals Imelmann veronderstelt, de klinkertekens inderdaad willekeurig gebruikt? Waarschijnlijk niet en de oplossing kan de volgende zijn: *hij heeft, naar uit woordenkeus en klinkercode blijkt, zijn mededeling willen sluieren* [8]) *en om dit goed te kunnen doen, heeft hij in de tweede versregel de klinkersleutel gewijzigd* [9]). De ⦚ is nu in deze versregel vermoedelijk een e en de beide woorden luiden, zoals gezegd, dregeþ en here.

In het verdere gedeelte van het vermoedelijk bij deze versregel behorende valt het woord gr.f op. Dit zou kunnen worden gelezen als graf, (Sw.) grove: bosje, maar ook heilig woud. Misschien heeft het op de voorstelling voorkomende woord wudu hierop betrekking [9a]).

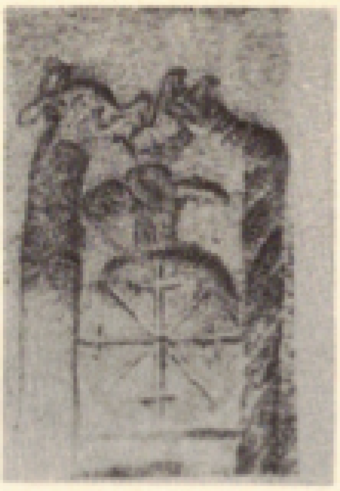
Is graf juist, dan is ook de eerste letter van deze versregel een a. Hoe het woord verder luidde is onzeker, omdat een deel der letters verminkt en mogelijk geheel verdwenen is. De op de a volgende letter is blijkbaar een g, maar in de andere teksten heeft de vervaardiger tweemaal een g voor een h geschreven op een plaats, waar dit phonetisch nauwelijks verschil maakte. De tweede letter is dus een g of een h. De derde letter wordt meestal als een l gelezen, maar één der afbeeldingen wekt de indruk, dat deze l een overblijfsel van een r is. Verder zien wij dan nog de staf van een volgende letter, waarvan een deel ontbreekt en waarvan de betekenis niet is vast te stellen en misschien is er dan nog een plaats voor een geheel verdwenen letter. Alle aldus gevormde woorden, agr., agl., ahr., ahl., zijn echter onverklaarbaar. Maar het is niet

[8]) Wij denken hierbij o.a. aan Apuleius, die zijn mededeling over zijn inwijding zó inkleedde, dat alleen ingewijden die begrijpen konden en buitenstaanders er niet wijzer van werden.

[9]) Dit is niet zo verwonderlijk. Op de Zweedse steen van Rök, die een inscriptie heeft van meer dan 750 tekens, heeft degeen, die de tekst opstelde, van niet minder dan zeven methoden gebruik gemaakt om het geschrevene te sluieren.

[9a]) Het is ook niet onmogelijk, dat de ⊦ als æ gelezen moet worden. In dat geval luidt het woord græf en betekent het graf; als zodanig is het ook door de meeste vertalers verklaard.

71


72

73

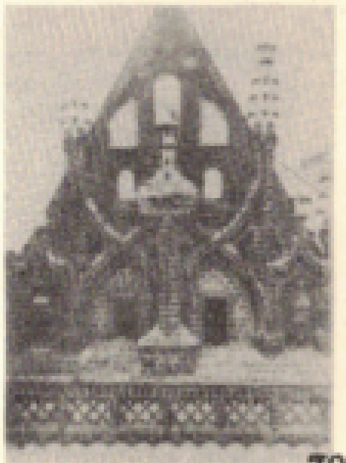
74

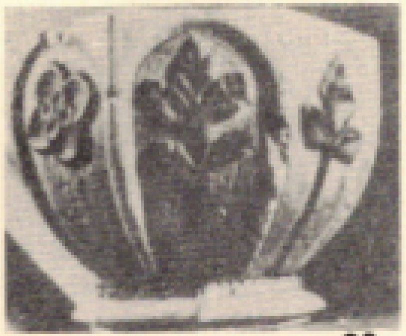
75

76

77

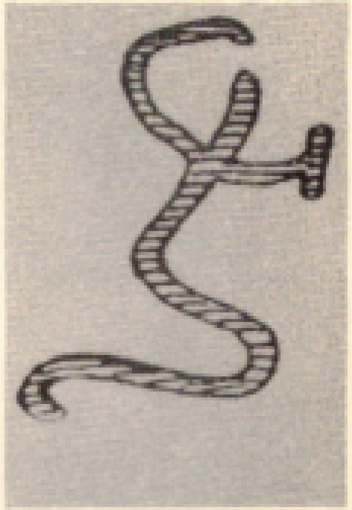
78

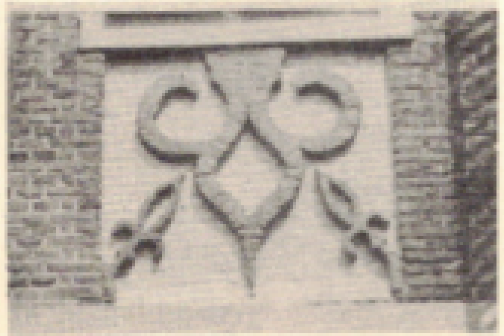

79

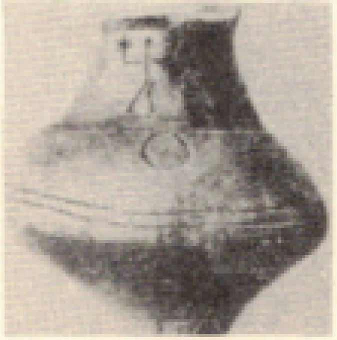

80

82

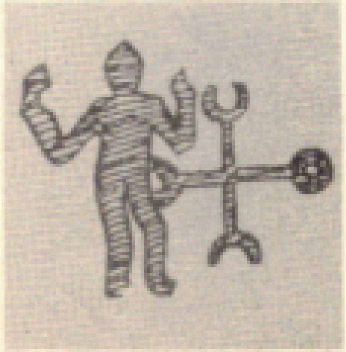
87


88

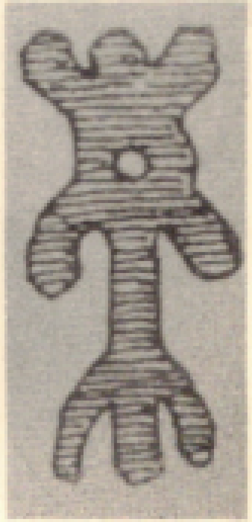

81


83

86


85

84a


84b

onmogelijk dat het woord samenhangt met een langer woord, aglæca, dat „het monster" of „de vreselijke" betekent, doch hoe het dan precies luidde, is niet te zeggen.

Na agl. dregeþ volgt een woord van vermoedelijk drie letters, dat met sw begint. Ook reeds omdat de e en de a reeds voor andere tekens genomen zijn, zullen wij moeten lezen swae, dat hier vermoedelijk „zoals" betekent.

Het daaropvolgende woord kan, zoals wij hierboven reeds zeiden, in overeenstemming met dregeþ niet anders dan here luiden. Dit woord betekent leger, heir. Het is verwant met het Gothische harjos en dit hangt weder samen met het Oud-Germaanse harjis, de naam voor de uitverkoren krijgers der Lugiërs, die Tacitus ons als Harii heeft overgeleverd. Deze Hariërs echter, wier naam vertaald zou kunnen worden met „mannen van het leger", waren de ingewijden in de cultische mannenbond (Z.N. 8), de bij hun leven reeds onder de einheriërs opgenomenen, die door hun zwartgemaakte gezichten niet alleen de vijanden schrik wilden aanjagen, zoals Tacitus ons bericht, maar ook hun „anders zijn", hun in dit leven reeds tot (cultische) doden geworden zijn, tot uitdrukking wilden brengen. De ingewijden in de Wodan-mysteriën hadden echter het cultische steelrecht, dat wij hierboven (blz. 11) reeds vermeldden. Zij hadden dit gemeen met de volgelingen van de Griekse tegenhanger van Wodan, de God Hermes, want op het Samische feest van Hermes Charidotes hadden diens volgelingen het recht om te stelen. Evenals Wodan was Hermes naast dodengeleider de God der dieven (oorspronkelijk ongetwijfeld de God der cultische dieven) en hetzelfde was het geval met de Romeinse Mercurius en de Indische Roedra. In overeenstemming hiermede is de betekenis van het Angelsaksische woord here naast „leger" ook „dievenbende". Men heeft wel verondersteld, dat het deze betekenis pas kreeg na de invallen der Noormannen, maar de cultische achtergrond van de naam wijst op een oud Indogermaans verband en aan deze veel oudere gedachtengang zal de dubbele betekenis wel ontleend zijn.

Wij krijgen nu twee woorden, die beide met de in deze versregel nog niet voorgekomen klinker ᛉ beginnen; .rta en .ges. Een deel der klinkers hebben wij reeds bij andere tekens gevonden, maar overigens kan geen enkele klinker van .rta een bekend Northumbrisch woord maken. Op hieronder te

noemen gronden nemen wij aan, dat dit klinkerteken voor ea staat en dat het woord dus earta luidt. Wat het woord .ges betreft, ook dit brengt velerlei moeilijkheden mede. Het waarschijnlijkst is, dat de vervaardiger hier op de sleutel van de eerste regel teruggevallen is, resp. die per ongeluk gebruikt heeft, en dat wij dus moeten lezen eges. Egesgraf zou kunnen betekenen „woud der verschrikking". De gehele regel zou dus kunnen luiden: agl.? sleept, zoals het heir (dit doet), earta naar het woud der verschrikking. Hierbij zou agl.? het onderwerp van de zin kunnen zijn en in onze gedachtengang duiden op de inwijder, die de candidaat naar het heilige woud sleept, waar de inwijding zal plaats hebben. Deze inwijding bestond uit een ritus, waarbij, zoals gezegd, de candidaat een schijnbare dood onderging en vermoedelijk waande hij zich in zijn extatische toestand, die daarbij optrad, ook werkelijk gestorven. De naam „woud der verschrikking" was in dit verband dus zeker niet misplaatst, want ook de Griekse schrijvers spreken van de verschrikkingen, de de candidaat op zijn verondersteIde tocht door de onderwereld gedurende zijn inwijding doormaakte.

De tussenzin „zoals het heir (dit doet)" eist enige toelichting. Het heir was, zoals wij zeiden, de schare der ingewijden, de cultisch tot uitverkoren krijgers gewordenen. Dit heir hield op gezette tijden, vermoedelijk omstreeks winterzonnewende en lente-evening, cultische ommetochten, waarvan men verwachtte, dat zij vruchtbaarheid zouden verwekken. De ingewijden immers waren tot onderwereldsmachten geworden en uit de onderwereld kwam de vruchtbaarheid voort. Hiermede zal, zoals reeds eerder gezegd, het cultische steelrecht, dat de rondtrekkenden hadden, wel samenhangen. In de volksoverlevering is dit ommetochten houden blijven voortbestaan in de verhalen over het „wilde heir", dat niet alleen in zijn naam, maar ook in de bijzonderheden, die aan de sagen erover verbonden zijn, de herinnering bewaart, dat wij hier met volgelingen van Wodan te maken hebben. Van dit „wilde heir" is echter bekend, dat het mensen „medesleepte" naar de „onderwereld", waar het vandaan kwam [10]),

Met het reeds genoemde woord earta begeven wij ons op

[10]) O.a. in de Roman de Fauvel en andere verhalen over het Wilde Heir. Iets daarmede samenhangends vinden wij bij de Zweedse Jolasveinar, de Neurenberger Schembartläufer, Zwarte Piet met zijn vangzak enz.

een zeer speculatief terrein, maar de hiervoor mogelijke verklaring heeft, al kan het bewijs ervoor niet geleverd worden, toch zoveel aantrekkelijks, dat wij haar onder alle voorbehoud toch geven.

Tot nu toe heeft men dit woord onvertaald gelaten of als een eigennaam beschouwd, maar als men de beide lettergrepen afzonderlijk beziet, dan is de oplossing misschien de volgende. Ta (tan) [11]) betekent (Sw.) twig of branch, twijg of tak, maar bovendien twig used in casting lots: twijg, die bij het werpen van het lot gebruikt werd. Tacitus deelt ons hierover reeds mede (Germania c. 10), dat de Germanen lotsstaafjes wierpen, waar bepaalde tekens op ingesneden waren, en door deze op te rapen de toekomst voorspelden. Er is nog geen bewijs geleverd, dat, naar veelal vermoed wordt, deze tekens runen waren, maar het woord earta doet deze veronderstelling aan waarschijnlijkheid winnen. De rune, die de klank ea [11a]) weergeeft, heet namelijk ear en earta mogen wij dus lezen als ear-twijg, twijg, waarin de rune ear gesneden is. Dat wij hier op het goede spoor zijn, blijkt misschien ook nog uit het volgende. De ear-rune heeft de vorm ᛠ en vertoont dus veel overeenkomst met de hierboven beschreven ᛉ-rune, waarmede, naar wij menen, de candidaat bij zijn inwijding gemerkt werd. Gebruikte men met hetzelfde doel ook de ᛠ? Zij heeft nog meer de vorm van een man met opgeheven armen dan de ᛉ en zou om die reden dus ook een voorkeur kunnen hebben gehad bij zekere volken of in bepaalde tijden.

---

11) Het woord ta komt pas vrij laat naast tan voor, maar toch is het niet onmogelijk, dat het reeds ten tijde van de vervaardiging van het runenkistje bestond, al zijn daarvoor geen rechtstreekse gegevens.
Een Scandinaafse parallel van dit woord kunnen wij misschien vinden in Aurwandil's tá, dat Much in zijn verhandeling over de Wandaalse Goden met Aurwandil's staf vertaalde. Aurwandil heet in het Angelsaksisch Earendel en het is wellicht geen toeval, dat deze naam met ear begnt. Op blz. 26 zeiden wij, hoe Thor op zijn schouder Aurwandil door de Eliwagar droeg en noemden daarvan een aantal parallellen, die wij in verband brachten met het ondergaan van een inwijding. Daarbij was het opmerkelijk, dat op de Finse voorstelling Christophorus het inwijdingsteken droeg. Dit versterkt de opvatting, dat wij in earta de twijg met de inwijdingsrune te zien hebben.

11a) Het is niet bewezen, dat de ea in het Northumbrisch reeds bestond in de tijd, dat het runenkistje vervaardigd werd; onmogelijk is het echter niet, temeer omdat er kans is, dat het kistje uit een latere tijd stamt, dan het tegenwoordig meestal aangenomen tijdstip van omstreeks 800.

Er is misschien nog iets, dat er op wijst, dat wij hier in de goede richting zoeken. In het Angelsaksische runenlied wordt van de ear-rune gezegd: ear is vreselijk voor iedere edele, als het lichaam onophoudelijk kouder wordt en de aarde tot vrouw gaat kiezen; vreugden vergaan, genoegen verdwijnt, samenhangen worden verbroken (naar A.H. 119). Men heeft in verband met dit vers het woord ear wel vertaald met graf, maar hiervoor zijn geen taalkundige gronden aan te voeren. In verband met hetgeen wij hierboven over de ear-twijg zeiden, is het echter evenzeer mogelijk, hoewel ook hiervoor de taalkundige gronden ontbreken, dat het vers met de symbolische graflegging te maken heeft, waarbij de candidaat, naar men meende, doormaakte, wat de afgestorvene na zijn dood ondervond. M.a.w. het woord ear zou wijzen op iets, dat met de inwijding verband hield en zelfs kunnen betekenen: de inwijding of het inwijdingsteken. In deze gedachtengang wijst het runenvers dus op de graflegging, die op het merken met het riet volgde en aan de herleving voorafging. Dit graf zou zich dan in het heilige woud, het woud der verschrikking bevinden [12]). Nu is het runenlied weliswaar uit een veel latere tijd, maar het is niet onmogelijk, dat er zich nog veel oude zinsne-

[12]) Indien deze graflegging inderdaad plaats had, waar in verband met de voorstelling nog nauwelijks aan te twijfelen is, dan werpt dit een nieuw licht op de Externsteine bij Horn in Lippe, die reeds lang onderkend zijn als een vroeger Heidens heiligdom. Er bevindt zich daar een rotsgraf, dat naar men algemeen aanneemt, dienst gedaan zou hebben bij een Christelijk passiespel. Dit zal ook wel zo zijn, want het was een algemeen gebruik om Heidense heiligdommen in Christelijke bedevaartplaatsen e.d. te veranderen. Maar boven op het graf bevindt zich een runeteken ᚷ, het zogenaamde lina-laukar-teken, dat met de Heidense offerdienst samenhing, waarbij linnen en look een rol speelden. Inzonderheid schijnt dit bij de Wodan-offers het geval te zijn geweest. Dit teken vinden wij ook elders en de woorden komen o.a. voor op een in een brandgraf in Fløksand, in Noorwegen, gevonden kam. Vóór het rotsgraf in een Christelijk geestelijk spel gebruikt werd, deed het dus wellicht dienst bij de Heidense rituele inwijdingen, waarbij de candidaat zichzelf zinnebeeldig aan de God offerde en die met de godsdienstige offerhandelingen dus grote overeenkomsten vertoonden. Bij het heiligdom in de Externsteine bevond zich vermoedelijk ook de beroemde Irminzuil, die door keizer Karel vernietigd werd en die wij hierboven reeds noemden. Deze zuil stelde de wereldzuil voor, een aan de wereldboom verwant zinnebeeld en het is niet onmogelijk, dat de schijnbare ophanging van de candidaat aan deze wereldzuil geschiedde, evenals in de mythe Odin (Wodan) aan de wereldboom hing. Een bewijs hiervoor is er echter niet.

den of voorstellingen in bevinden en dit zou hier zeer wel het geval kunnen zijn.

Aan de verklaring van de tweede versregel zijn ook moeilijkheden verbonden in verband met de strenge eisen, die men destijds aan de gedichten stelde. Agl.? dregeþ kan de eerste halfregel geweest zijn en de heffing in de tweede halfregel moet met die in de eerste allitereren. Dit zou het woord earta kunnen zijn. Maar dan mag daarvòòr niet een zelfstandig naamwoord voorkomen en dit is met het woord here wèl het geval. Dit bezwaar vervalt echter, als wij swae here als een (misschien latere) inlassing beschouwen. Een verdere moeilijkheid is, dat ook eges alliteereert, hetgeen in dit zinsverband eigenlijk niet mag. Voorlopig zullen wij de hierboven gegeven verklaring echter als de meest waarschijnlijke aanvaarden, vooral ook in verband met de voorstelling, die in dezelfde richting wijst. De inwijder, voor wie de candidaat op het eerste deel der voorstelling staat, brengt hem in het tweede gedeelte naar het heilige woud, waar het merken met het teken van dood en herleving plaats heeft en waar de candidaat, tot een „dode" geworden, in een grafheuvel de met de inwijding verbonden mystieke ervaringen moest doormaken. Dit tijdelijk verblijf houden in de onderwereld — de plaats, waar in later tijd slechts bepaalde doden, maar in een verder verleden alle afgestorvenen geacht werden terecht te komen — is geheel in overeenstemming met de denkbeelden, die ook in andere landen in de inwijdingsgenootschappen bestonden, Ook daar werd de candidaat geacht enige tijd in de onderwereld door te brengen (hierover Z.N. 3 vv.). In vele mythen, die, waarschijnlijk althans, voor een deel de grondslagen voor de rituele inwijdingen vormden, wordt dit mystieke proces in beeld gebracht en als een levenservaring van de mytheheld voorgesteld.

In de derde versregel is de vervaardiger weder op de eerste sleutel teruggevallen. Als eerste woord vinden wij daar sær, waarschijlijk de tweede persoon gebiedende wijs van særan, (Sw.) be exalted: verheven worden. Ook dit woord komt slechts één keer voor (Bo.) en wel in de door Thorpe (T.L.) weergegeven Angelsaksische psalmenvertaling. Ps. 7, 6 luidt daar: Aris, Drihten, of þinum yrre, and sær on minra feonda mærse... Volgens de bijbelvertaling van Oort (hier is het ps. 7, 7): Sta op Jahwe in uw toorn, verhef U tegen de woede mijner vijanden... In de regel neemt men aan, dat het een

schrijffout is en dat het werkwoord ræran bedoeld is, dat eveneens (Bo.) be exalted: verheven worden betekent. Dit is natuurlijk mogelijk, maar in dat geval zou de tekstdichter hier dan dezelfde fout gemaakt hebben als de psalmvertaler. Niet onmogelijk is, dat særan een geijkte uitdrukking bij het mysteriewezen was en dat de psalmvertaler er gebruik van maakte om niet twee keer achter elkaar aris te schrijven, temeer omdat het woord precies weergaf, wat naar zijn mening de psalmschrijver bedoelde. In overeenstemming met de bijbeltekst zou sær op het runenkistje dus ook betekenen „verhef u", iets dat zeer goed bij de, op de graflegging volgende herleving past. Misschien was het zelfs de uitdrukking, die door de hiërophant in de betreffende ceremonie werd gebruikt. Ook bij inwijdingen uit latere tijd noemt men het herleven van de inwijdeling, dat door een wederoprichten verzinnebeeld wordt, „verheffen" van de candidaat.

In het daaropvolgende woord komt een nieuw klinkerteken voor, de M. In het gewone runenschrift is dit het teken voor de e en misschien is het hier in dezelfde betekenis gebruikt. Het woord zou dan „den" luiden, want op de n volgt een s en hiermede begint vrij zeker een nieuw woord. Een opeenvolging van een n en een s heeft nml. alleen bij hoge uitzondering plaats, als in een woord een of meer letters zijn weggevallen.

Het woord den(n) had de betekenis van (Cl.) lair, cave: leger (van wild dier), grot. Er is een opmerkelijke samenstelling met denn, die echter ook weder slechts één keer voorkomt en wel die van Þeofdenn (Sw.) thieves-cave: dievengrot of dievenhol. Hier hebben wij mogelijk een verband met de „dievenbende" uit de vorige versregel. Al komt thans het woord dief niet uitdrukkelijk naar voren, het woord denn kan gebruikt zijn in de betekenis van dievenhol en dus, in de door ons ontwikkelde gedachtengang van „onderwereld".

De mogelijkheid bestaat echter ook, dat met de M een u bedoeld is en in dat geval hebben wij dus te lezen dun, (Sw.) hill, mountain: heuvel, berg. Ook dit woord kan in onze lezing passen, want het zou dan betrekking hebben op de grafheuvel waarin de inwijdeling verblijf houdt en waaruit hij weder herleeft.

De klinkers der volgende woorden geven geen moeilijkheden meer en wij lezen dus: sorgae and sefa tornae (de f van sef is, zoals gezegd, een bindrune, die als fa te lezen is of,

omdat voor de a reeds een ander klinkerteken bestaat, als fu). Sorgae is de 2e, 3e of 4e naamval van sorg (Sw.) grief, anxiety, affliction: smart, angst, groot leed; and betekent en; sefa is (Bo.) heart: hart en tornae is weder een verbuigingsvorm van torn, (Sw.) anger, indignation, grief: toorn, verontwaardiging, smart. Gewoonlijk vertaalt men de drie laatste woorden dan ook door „zorg en harteleed".

Letterlijk vinden wij dus voor de laatste versregel:

saer	den	(of: dun)	sorgae	and sefa tornae
verhef u	grot	(of: heuvel)	zorg	en harteleed

waarbij dan zorg en harteleed een naamvalsverbuiging vertonen. Het woord den (of dun) heeft deze niet en bovendien ontbreekt een voorzetsel, hetgeen wederom moeilijkheden bij de interpretatie geeft [12a]). Toch zouden wij deze versregel willen lezen: verhef u uit de heuvel (de grot) van zorg en harteleed. Het gaat hier vermoedelijk weder om dezelfde, de onderwereld voorstellende heuvel, maar ook een grot nam bij verschillende inwijdingsriten dezelfde plaats in [12b]).

Het gehele handschrift zou dus o.i. in de geest van het volgende moeten worden vertaald: Hier zit de (als Wodan) vermomde op de berg der smarten (de wereldberg); agl. (d.w.z. de inwijder) sleept — zoals het heir (de schaar der ingewijden) dit doet — de ear-twijg (de met het runeteken gemerkte candidaat) naar het woud der verschrikking; verhef u uit de grot (heuvel) van zorg en harteleed.

[12a]) Volgens v. Friesen (aangehaald H.S. I 264) zou de vervaardiger van de Rök-steen uaim in plaats van huaim geschreven hebben om op het door hem gewenste getal van 24 runen uit te komen. Mogelijk hebben wij bij het runenkistje met een analoog geval te maken, op hieronder nog nader aan te geven gronden.

[12b]) In de oudste tijden, vóór er tempels bestonden, werden in Griekenland de Goden in grotten vereerd: de Kureten op Kreta wijdden een grot aan Jupiter; in Arkadië was een grot gewijd aan de maan en aan Pan; op Naxos aan Bakchos. Vermoedelijk is het geen Grieks, maar een Indogermaans verschijnsel, want de Perzen vereerden Mithras in grotten. Ook bij de Germanen is dit dus mogelijk, al hebben wij er geen directe bewijzen voor. Maar er zijn wel aanwijzingen. Wodan en zijn latere plaatsvervangers hielden verblijf in een berg en oorspronkelijk was Walhal het dodenrijk in een berg; de grotten in de Externsteine waren een Heidens heiligdom. Misschien mogen wij hier ook de grafheuvels en vrij zeker de hunebedden inschakelen, want deze laatste zijn klaarblijkelijk kunstmatige grotten.

Het is ook mogelijk de strophe van het gezichtspunt der dichtkunst uit te benaderen en wel omdat de gedichten in het algemeen aan zeer strenge regels onderworpen waren, zodat ook zelfs het aantal letters een betekenis had. Doen wij dit, dan zien wij iets zeer opmerkelijks. De eerste versregel bestaat uit 22 tekens en de derde eveneens. Zoals wij zeiden, is van het woord sefa de a niet als een apart teken gegeven, misschien omdat de dichter op 22 tekens uit wilde komen en wel om een reden, die wij hieronder nader zullen aangeven. Het weggelaten teken is het zesde van achteren. Zou er nu ook een letter — en nu de zesde van voren — in de eerste versregel weggevallen zijn? Dit zou dan een letter in het woord hos moeten zijn en wel tussen de o en de s. Dit past wonderwel, want dat zou dan een nauwelijks uitgesproken r kunnen zijn, waardoor het woord hors ontstaat en wij de eerste regel kunnen lezen: hier zit het paard op de berg der smarten.

De tweede versregel bestaat uit 29 letters, maar precies in het midden staan twee woorden — die dus ook precies in het midden van het gedicht staan — van tezamen 7 letters: swæ here. Dit zou, zoals wij reeds zeiden, een inlassing kunnen zijn. Licht men deze twee woorden er uit, dan blijven er 22 letters over, althans indien men aanneemt, dat het eerste woord uit vier letters bestond [13]).

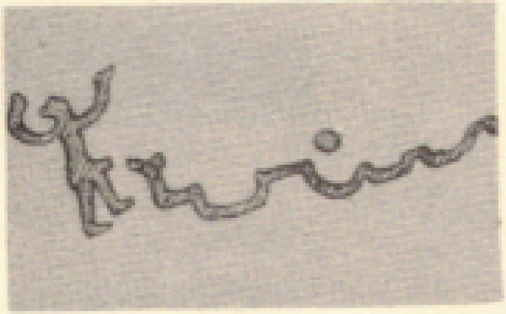
Het gebruiken van precies drie maal twee-en-twintig letters is, zoals wij zeiden, niet maar zo toevallig en moet dan ook een goede reden hebben gehad. Mogelijk is nu, dat de dichter de bijzondere aandacht wilde vestigen op de twee-en-twintigste rune van het futhark, dat hij gebrukte. Dit is, zoals wij zeiden, vermoedelijk op het Theems-zwaard afgebeeld, dat uit ongeveer dezelfde tijd als het runenkistje dateert. De betreffende rune is daar, evenals in verschillende andere runenriien en ook in het Angelsaksische runenlied, de ing-rune: ᛝ [14]).

Nu zagen wij hierboven reeds enige malen (afb. 21a, 21b, 41, 44 en 79), dat het teken van dood en herleving ook tezamen met de ing-rune voorkwam en wij noemden reeds ter-

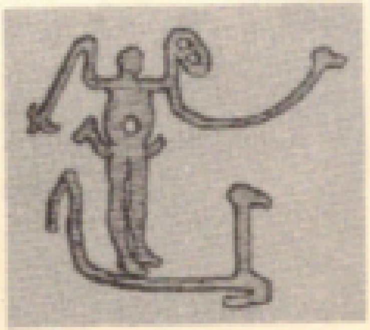
[13]) Dezelfde gedachtengang volgende, kunnen wij ook veronderstellen, dat de uitgang van „den" in de derde versregel evenals de voorzetsels in de tweede en derde versregel opzettelijk weggelaten zijn, om op 22 letters uit te komen.

[14]) Prof. J. de Vries wees ons er op, dat de strophe ook op deze wijze bezien kon worden en hoe de ing-rune zodoende een rol had kunnen spelen.

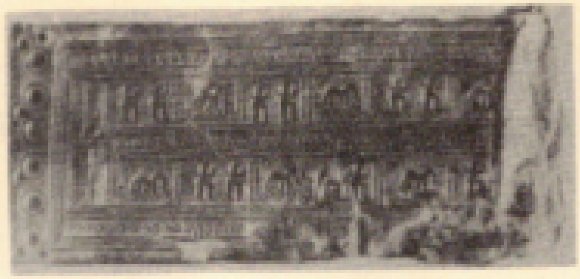
89



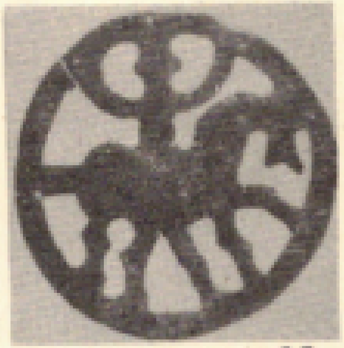
90



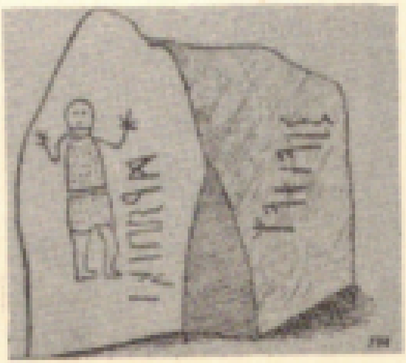
91



92



93



94

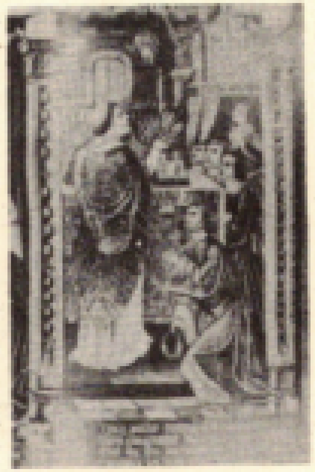
95

96

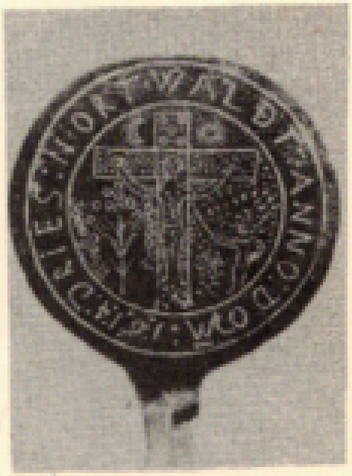
97

98

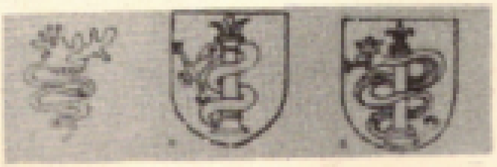
101



103



105

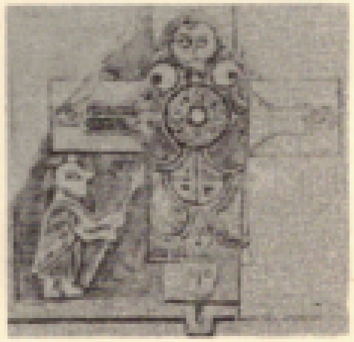


100

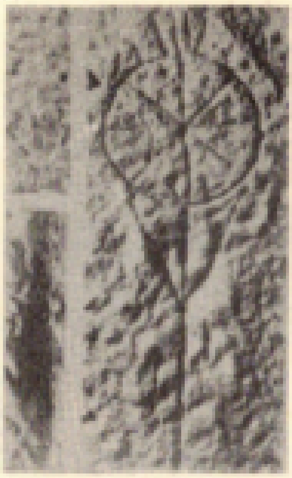
99

104

102

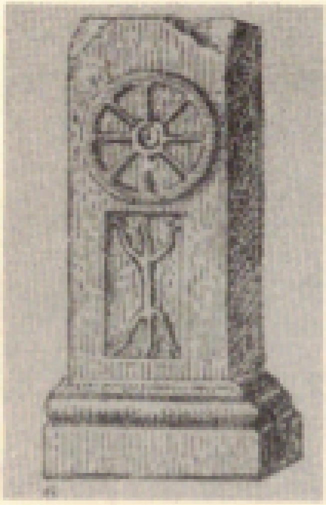


106

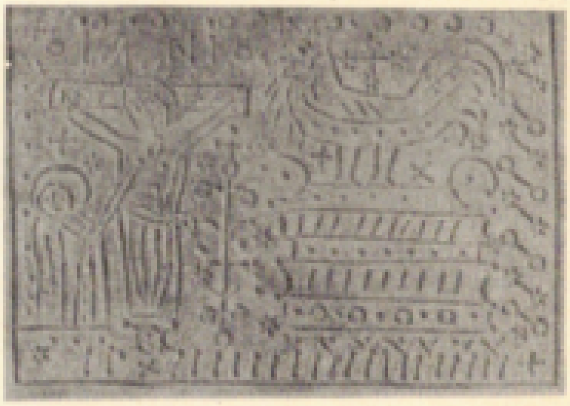


108

111

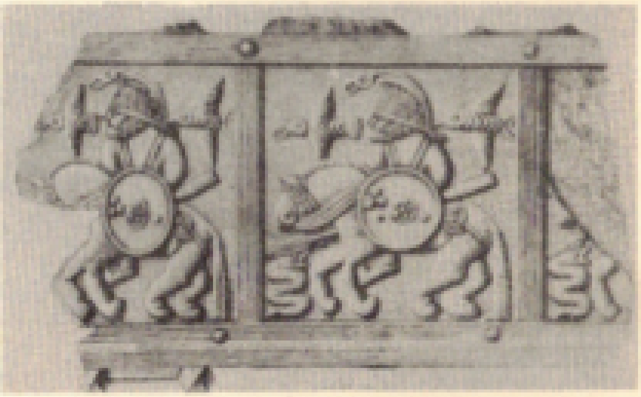


109



112

110



113

loops (blz. 31) de vermoedelijke samenhang van deze rune met het hieros gamos en zeiden dat de betekenis afstammeling daarin wel haar grond zou kunnen hebben. Wij willen hier, in verband met het bovenstaande, thans iets verder op ingaan.

Zoals van alle runen wordt ook van deze in het Angelsaksische runenlied een verklaring gegeven, maar evenals de overige is ook deze strophe vrij duister. Zij luidt: Ing werd het eerst bij de Oost-Denen door de mannen gezien, totdat hij oostwaarts over de vloed ging; de wagen rolde na. Zo noemden de Heardingas de held.

De combinatie van ing en wagen doet denken aan de God Freyr, die daarin, naar men meende, in het voorjaar door het land trok en die in Scandinavië ook bekend was onder de naam Inguvar Freyr. Men neemt aan, dat dit zijn oudste naam was. Het tweede gedeelte daarvan zou, evenals de zuidelijke vorm Fro, niet anders dan „heer" betekenen (Frohnleichnaam, vroondiensten enz.), maar op de duur zou de God alleen bij zijn titel genoemd zijn en ons daarom in het algemeen als Freyr of Fro zijn overgeleverd. Dat het een belangrijke God was blijkt wel daaruit, dat hij door Snorri in diens Koningsboek (S.K. hfs. 10) veraldhar godh, Wereldgod, genoemd wordt.

De grondbetekenis van „ing" is waarschijnlijk „nieuw leven", hetgeen voortreffelijk past bij de God, die bij uitstek de brenger was van de jaarlijks opnieuw in werking tredende vruchtbaarheid. In dit verband moeten wij ook de toepassing van het woord in de zin van nakomeling of afstammeling bezien, zoals uit namen in verschillende Germaanse streken — bij ons o.a. in Twente — die op ing of ink eindigen, blijkt.

Veel wijst er op, dat het teken, dat om technische redenen in Germaanse tijd hoekig geschreven werd, van oude Indogermaanse oorsprong is en dat men met de ⌒ en de ⌣ eenmaal hemel en aarde bedoeld heeft. Bij vele volken geloofde men eertijds aan een heilige verbinding van hemel en aarde, als begin van alle leven. Later werden deze twee oerbegrippen verdrongen door anthropomorphe Goden, maar in de oude Wedische tijd spelen bijv. Dyâus, de hemel, en Prithiwi, de aarde, nog een belangrijke rol. In de Rig-Weda (VI, 51, 5) worden zij dyâus pitar (hemelvader) en prithiwi matar (moeder aarde) genoemd en hun beider zoon is Agni Soerya, de Zonnegod. Iets analoogs vinden wij in een mededeling in de

Skaldskringla 4, waarin gezegd wordt, dat Thor „son Odhins ok Jardhar' is, de zoon van Odin (de Hemelgod) en de Aarde. Hier speelt Odin dus de rol, die eigenlijk Tiwaz toekomt, wiens naam etymologisch met Dyâus overeenkomt.

Zinnebeeldig werd deze vereniging van hemel en aarde, van Hemelgod en Godin der aarde, waaruit de godszoon geboren werd, vermoedelijk met de ing-rune aangegeven. Reeds in de Oudheid kan dit het geval geweest zijn, want zowel in de Atharwa-Weda (XX, 94, 8) als in de Rig-Weda (X. 44, 8) wordt gezegd, dat de aarde en de hemel twee naar elkaar toe gekeerde schalen zijn. En om een heel wat jonger voorbeeld te noemen: op de huwelijkskoeken kwam tot in de achttiende eeuw in Duitsland naast de eerste letter van de namen van bruid en bruidegom ook de ing-rune nog voor (o.a. K.T. Weigel, Runen und Sinnbilder, Berlin 1935 afb. blz. 72).

Zoals wij reeds zeiden, stond in of op de ing-rune ook vaak het teken van dood en herleving en dan meestal in vegetatieve vorm en dit kan ook voor de dichter van onze strophe de aanleiding geweest zijn om de ing-rune als basis te nemen van zijn gedicht, dat over de mystieke nieuwe geboorte handelde.

Naar wij mogen veronderstellen werd de ing-rune in de middeleeuwse bouwhutten of de latere gilden vervormd tot een door de bouwsymboliek beïnvloed zinnebeeld: passer en winkelhaak en in de vrijmetselarij vinden wij nog sporen, die er op wijzen, dat men de geboorte van de godszoon tussen de twee ineengestrengelde halve cirkels of rechthoeken nog niet vergeten is.

Wij zijn er ons volkomen van bewust, dat onze ontcijferng van het randschrift niet in alle opzichten bevredigt en hier en daar ook aanvechtbaar is. Maar in ieder geval menen wij een nieuwe richting voor onderzoek te hebben aangewezen en in deze richting ook enige stappen te hebben gezet. Indien wij daaraan nog een veronderstelling willen vastknopen, dan is het de volgende. De vervaardiger leefde in een tijd, dat het Christendom de overhand gekregen had en de Heidense opvattingen meer en meer in het gedrang gekomen waren. Om de een of andere reden wilde hij nog iets van de oude inwijdingsritualen vastleggen en deed dit door de besproken voorstelling en het gesluierde randschrift. Hij moest er echter rekening mede houden, dat van kerkelijke zijde bezwaren gemaakt

zouden worden en omringde de inwijdings-voorstelling daarom met allerlei meer en minder bekende sagen, daardoor de indruk vestigende, dat ook de eerste een mythe was, die de beschouwer toevallig niet kende. Door deze list zijn alle moderne onderzoekers erin gevlogen en de tijdgenoten van de vervaardiger vermoedelijk ook.

In deze gedachtengang wordt het ook duidelijk, waarom de vervaardiger, zoals wij reeds opmerkten, het teken van dood en herleving in de vorm van een kruis heeft aangebracht. Wel zien wij de man-rune ook in Christelijke tijd nog veel toegepast, maar daarnaast hebben wij ook voorbeelden, waaruit blijkt, dat men haar als een Heidens zinnebeeld beschouwde. Dit kon de vervaardiger op zijn voorstelling niet gebruiken en daarom gaf hij het teken een kruisvorm. Hierdoor werd de gehele voorstelling als het ware gekerstend. Bovendien was het kruis in de Christelijke opvatting ook een teken van dood en herleving, zodat de vervaardiger door deze camouflage het gronddenkbeeld niet aantastte.

Tenslotte heeft hij de randschriften bij de andere voorstellingen ten dele in het Angelsaksisch met runen, ten dele in het Latijn met Latijnse letters en ten slotte ook in het Latijn met runen geschreven, alles misschien met de bedoeling om niet te zeer de nadruk te vestigen op de uitzonderlijke tekens, die hij in het door ons besproken randschrift gebruikte.

Wanneer wij nu aan de hand van het hierboven gevondene, aangevuld door gegevens uit andere bronnen (Z.N.), ons een beeld willen vormen van de plaats gehad hebbende ceremoniën, dan kunnen wij dit in grote trekken misschien als volgt reconstrueren.

De candidaat bracht enige tijd in een woud door, een proeftijd, waarin hij bepaalde handelingen moest verrichten, waardoor hij waardig bevonden zou worden om ingewijd te worden in de mysteriën van Wodan om daardoor bij levenden lijve opgenomen te worden in diens dodenheir. Hij trad voor degeen, die de ceremonie zou leiden en die, vermomd met een paardenmasker, op een grafheuvel had plaats genomen. Op deze grafheuvel stond — zodoende de wereldberg met de wereldboom, waaraan volgens de mythe Odin gehangen zou hebben, verzinnebeeldende — misschien de boom of de galg, waaraan de candidaat de schijnophanging en schijndoorsteking zou ondergaan, welke laatste handeling bestond in het merken met

een bepaald runeteken door middel van een scherp snijdend riet. Reeds daarvòòr was de inwijdeling door toespraken en allerlei hulpmiddelen (muziek, geraas, gezang, dans en het drinken van mede) in een toestand van geestvervoering gebracht, waardoor hij de schijndoding als een werkelijke dood aanvoelde. Hij werd dan door de inwijder in de grafheuvel gebracht en werd geacht daar door te maken, wat de doden in werkelijkheid in de dodenwereld ondervonden. Misschien werd hij in een of andere vorm in contact gebracht met iemand, die de rol van Wodan vervulde en raakte hij diens speer aan. Dit toestaande, gaf de God te kennen, dat hij hem als volgeling aanvaardde. Daarna had de herleving plaats en zijn verbondenheid met de God toonde de ingewijde door met zijn duim zijn ene oog te bedekken: evenals Wodan eenogig was, nam ook hij de houding van een eenogige aan. Waarschijnlijk moest hij op een bepaald ogenblik een beker ledigen en legde men tussen dit ledigen en de eenogigheid eenzelfde verband als tussen Odin's drinken uit Mimir's bron en het afstaan van een zijner ogen. Hij kreeg het cultische wapen, de knots, en men hing hem een bijzonder gewaad om, vermoedelijk een op een bijzondere wijze geknoopte gordel. Thans was de candidaat in het dodenleger, de „dievenbende" opgenomen en hij nam deel aan de extatische ommetochten, waarbij de deelnemers het steelrecht uitoefenden.

AANVULLINGEN

Bij blz. 4: MERKEN VAN CANDIDATEN.

Ook bij de mysteriën van Mithras werden de candidaten „gemerkt", volgens Tertullianus degeen, die de graad van „Soldaat" bereikte. Deze graad volgde op de drie voorbereidende graden, die van „Raaf", „Leeuw" en „Verborgene" en was eigenlijk de eerste volwaardige inwijding. Het teken kregen de Soldaten op het voorhoofd, waar het met een gloeiend ijzer werd ingebrand. Ook bij andere mysterie-riten geschiedde iets dergelijks en zo werden bij de mysteriën van Kybele de candidaten door middel van gloeiend gemaakte naalden met een bepaald teken gemerkt. (F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bruxelles 1899, I, 319.)

Bij blz. 13 (noot): HET VERBOND MET DE DUIVEL.

Het verbond met de duivel was een der hoofdpunten van de heksenprocessen. Hoewel de „bekentenissen" veelal door foltering afgedwongen werden, krijgt men toch de indruk, dat de als heks beschuldigden voor een groot deel nog aanhangers waren van een Voor-Christelijk geloof en dat alleen de God, die zij vereerden door de Christenen tot een duivel verklaard was. Aan deze Heidense God wijdde men zich, naar het schijnt, en dit wijden ging gepaard met het merken met een bloedig teken. In haar in 1661 verschenen boek, La vie extérieure, schrijft Mad. Bourgignon daarover het volgende: Als een kind door zijn ouders aan de Duivel gewijd is en tot de jaren des onderscheids komt, vraagt de Duivel zijn ziel en laat hem God ontkennen, de doop verwerpen en alles wat de godsdienst betreft, eerbied en trouw aan de Duivel belovende in de vorm van een huwelijk en de duivel geeft hem, in plaats van een ring een merk met een ijzeren els op het lichaam.

In Mystery of witchcraft beschrijft T. Cooper in 1617 hoe, na de gelofte en de doop, die vaak door een kus gevolgd werd, de Duivel zijn teken op de candidaten plaatst. Dit is gewoonlijk een merk op een verborgen plaats van het lichaam, dat pijnlijk en ongenezen blijft tot de volgende ontmoeting met de Duivel. Een „Autoriteit" schrijft in 1645 in The Lawes against Witches and Conjuration, dat de Duivel een merk op

hun lichaam achterlaat, soms als een blauwe plek, soms als een rode plek en soms als een vlooienbeet.

Uit verschillende getuigenissen is op te maken, dat het merk ontstond door prikken of snijden in de huid, totdat er bloed te voorschijn kwam. Degeen, die de behandeling verrichtte, streek dan met de hand over de wond; het deed tamelijk veel pijn en deze pijn duurde enige dagen of zelfs nog langer. Als de wond genezen was, bleef er een onuitwisbaar teken achter. Het maakte de indruk, dat wij met de een of andere vorm van tatoeëring te maken hebben en misschien is ook dit uit de Oudheid overgeleverd. Over de plaats waar het merk zich bevond, lopen de mededelingen uiteen; sommigen hadden het in de linkerzijde of op de linkerschouder, anderen op de rechterschouder, terwijl ook andere plaatsen genoemd worden.

Dit merken door de duivel is ontegenzeggelijk identiek met het merken voor de oude God, die door de kerk tot een duivel verklaard was. Dat de heksen in de door hen vereerde godheid allerminst een duivel zagen, blijkt duidelijk uit de verhoren. Niettegenstaande alle pogingen om hun tot het „ware geloof" te bekeren, bleven velen tot aan hun dood toe deze oude God trouw.

Merkwaardigerwijze heeft het in Scandinavië lang geduurd, voordat de duivel de plaats van Odin innam. Nog eeuwen na de bekering wordt van mensen gesproken, die zich „aan Odin gewijd" hadden. Over de 16e en 17e eeuw schrijvende zegt Erik Gustav Geijer in zijn Zweedse geschiedenis: „Men zou het niet geloven, dat er in Zweden nog mensen waren, die Odin dienden. Toch was dit een bekende uitdrukking voor degenen, die probeerden, door hem aan te roepen, geld te verkrijgen." Volgens bewaard gebleven protokollen zouden de mensen zich aan Odin wijden, zich „in zijn macht" geven en men geloofde, dat zij dan, na een bepaalde termijn, aan hem vervallen waren. Langzamerhand komt dan de overgang en lezen wij van mensen, die „Oden of Satan" aangeroepen zouden hebben om bij hem in dienst te treden (H.S. 238 vv.).

Weliswaar vervolgde de kerk allen, die naar zij meende een verbond met de duivel hadden aangegaan, maar in de volksopvatting was zo iemand lang niet altijd een booswicht. Een typisch voorbeeld hiervoor vinden wij in de Faust-sage, die in vele vormen is overgeleverd. Faust heeft in de streken, waar de sage bestond, altijd een hoge verering genoten en de nadruk

werd nooit gelegd op het verbond met de Boze, maar op het door hem nagestreefde doel, het verkrijgen van inzicht in het wereldbestel en het verwerven van geheimzinnige krachten. De verwantschap van de Faust-sage met de oude Heidense opvattingen blijkt o.a. uit de oudste optekening er van in het Wolfenbütteler manuscript. Daar wordt verhaald, hoe de duivel met veel geraas komt aangereden, waarbij zich veel wagens in zijn gezelschap bevinden, dat daarna veel liefelijke instrumenten, muziek en gezang gehoord werden en dat dansen en toernooien opgevoerd werden. Het geraas, de wagens, de muziek, de dansen en de zwaardspelen zijn echter alles motieven, die bij de ommegangen van Wodan's Wilde Heir, resp. bij die der mannenbonden in vroegere en latere tijd worden aangetroffen (H.S. 247 vv.).

Bij blz. 49: ADORANTEN.

Mensen met opgeheven handen noemt men gewoonlijk adoranten, zonder echter een reden op te geven, waarom zij nu juist deze houding aannemen. De ingewijden gaven hierdoor hun verbondenheid met een hogere macht te kennen en het is denkbaar, dat ook niet-ingewijden hun neiging tot dezelfde hogere macht door een gelijksoortige symbolische handeling uitdrukten, waardoor het in algemene zin het teken van adoratie werd. In die zin treffen wij het ook bij niet-Germaanse volken aan en mogelijk lag hier eenzelfde oorsprong aan ten grondslag.

Bij blz. 61: WODAN, DE MAN VAN DE BERG.

In het zuidelijke Zweden zijn nog verschillende Walhalbergen . . . . met de naam Oden verbonden (Onskälla, Odensjö, Odensdamm, Onsjö). Götlind deelt mede, hoe in een aantal sagen verteld wordt, hoe in de zich naast deze bergen bevindende wateren ouden van dagen werden geworpen, of hoe deze zichzelf daarin wierpen, evenals de overlevering dit in de Gautreksaga bericht. Zoals dit reeds uit de naam Walhalberg blijkt, zal Odin hoofdzakelijk als een God der dode krijgers zijn opgevat en zijn dodenrijk in de berg oorspronkelijk als een dode-krijgersberg. Het is mogelijk dat de offering der ouden van dagen als een plaatsvervangend middel voor de dood in de strijd gold, evenals het merken met een speer. Voorts bestaat er in Götaland een beroemde sagenberg, waaraan, evenals aan de Kyffhäuser en de Unters-

berg de sage verbonden is van daarin rustende dode krijgers, die te voorschijn zullen komen, als de nood van het land op zijn hoogst is. In de nabijheid daarvan ligt Onskälla. (H.S. 46).

Bij blz. 65: HUNEBEDDEN.

In de omgeving van Osnabrück liggen verschillende hunebedden. Eén daarvan heet „des duivels baktrog" en een ander „des duivels bakoven". Ook draagt een der hunebedden de naam „Karlsteine", dus vermoedelijk naar een der Karels, die, evenals de duivel, in Christelijke tijd in de plaats van Wodan gekomen zijn. Verder dragen hunebedden daar nog de naam van „Heidenkirche" en „Düwelsteene", alles aanwijzingen, dat zij mogelijk eertijds met een Wodan-dienst te maken hadden.

Bij blz. 65: MAN IN DE GRAFHEUVEL.

Eleanor Grace Clark (C.T. 343) is op de goede weg, als zij opmerkt: „er is echter geen bewijs, dat de man in de grafheuvel dood is". Zij verbindt hieraan geen verdere gevolgtrekkingen.

Bij de tekening van de grafheuvel vallen nog de zich naast de figuur bevindende rechthoeken op. Waarschijnlijk hebben wij hierin, in verband met het onvermogen om perspectivisch te tekenen, de vloer van de grafheuvel te zien, die dan een grote overeenkomst vertoont met de in latere inwijdingstempels voorkomende „geruite vloer".

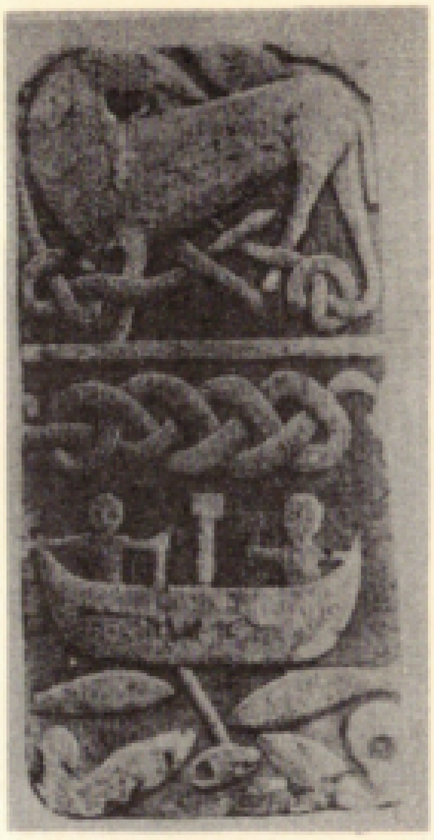
Bij blz. 84: EARTA.

Een groot bezwaar tegen het woord earta is, zoals gezegd, dat de hierin voorkomende ea in de tijd, dat het runenkistje vervaardigd werd, in het Northumbrisch niet bestond. Het is echter niet ondenkbaar, dat het een leenwoord is, dat tegelijk met de ritus van de West-Saksers overgenomen is.

Bij de afbeeldingen: AFBEELDING 110.

Nader blijkt, dat de weergegeven afbeelding uit de Stephansdom een tekening is, die sterk van het origineel afwijkt. Het punt, waar het voor ons om gaat, de houding van de hand, is echter, zoals op onze afbeelding is weergegeven.

115



114

117

116

118

In de tekst is verwezen naar de volgende werken:

A.H. Helmut Arntz, Handbuch der Runenkunde, Halle 1935.

A.M. Kurt Aram, Magie und Mystik, Berlin 1929.

A.N. Oscar Almgren, Hällristningar och Kultbruk, Stockholm 1926/27.

B.A. G. Buschan. Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München 1936.

B.L. G. Bühler, Laws of Manu, Oxford 1886.

B.O. R. C. Boer, Das angelsächsische Runenkästchen in Arkiv för Nordis filologi, Lund 1911, blz. 215 vv.

C.T. Eleanor Grace Clark, The right side of the Franks casket in: Publications of the modern language association of America XLV, Juni, 1930, blz. 339 vv.

D.G. Dr. W. H. Denier van der Gon, De Gezelleninwijding en de Gezellengraad, Den Haag 1911.

D.M. Dr. W. H. Denier van der Gon, De Meesterinwijding en de Meestergraad, Den Haag 1914.

D.V. Dr. W. H. Denier van der Gon in „De Vrijmetselaar".

E.G. Adolf Ermann und Herman Grapow, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I, Leipzig 1926.

E.L. K. Eckermann, Lehrbuch der Religions-Geschichte und der Mythologie der vorz. Völker des Alterthums, Halle 1845/49.

G.M. Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, Gütersloh 1873.

G.K. Wilhelm Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, Hamburg 1937/38.

G.R. Jacob Grimm, Rechtsaltertümer, Göttingen 1928.

G.Z. Hugo Gering, Zum Clermonder Runenkästchen in Zeitschr. f. deutsche Philologie 33 (1901), blz. 140 vv.

H.K. Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt a.M. 1934.

H.L. Uno Holmberg, Der Lebensbaum in Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B. Tom. XVI, Helsingfors 1922/23.

H.R. J. Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Strassburg 1918

H.S. Otto Höfler, Germanisches Sakralkönigtum I, Tübingen 1952.

I.Z. Dr. Rudolf Imelmann, Zeugnisse zur altenglischen Odoaker-Dichtung, Berlin 1907.

J.D. Dr. K. H. E. de Jong, Oosterse en Hellenistische Mysteriën, 's Gravenhage 1949.

J.E. Die jüngere Edda, Sammlung Thule, Jena 1925.

J.G. Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, München 1922 (2de dr. 1939).

L.W. K. ter Laan, Folkloristisch Woordenboek, 's Gravenhage 1949.

M.F. G. R. S. Mead, Fragments of a faith forgotten, London 1906.

M.G. Wilhelm Mannhardt. Die Götter der deutschen und nordischen Völker, Berlin 1860.

M.M. A. Moret, Mystères d'Egypte, Paris 1922.
M.W. Wilhelm Mannhardt, Baum und Feldkulte, Deel I, Berlin 1904.
N.G. Martin Ninck, Götter- und Jenseitsglaube der Germanen, Jena 1937.
N.T. Arthur S. Napier, The Franks casket, Oxford 1903.
N.W. Martin Ninck, Wodan und germanischer Schickselsglaube, Jena 1935.
P.J. Prof. Dr. J. O. Plassmann, Der Jahresring, Berlin-Dahlem 1939.
P.S. Prof. Dr. J. O. Plassmann, Das Sinnbild im Märchen in „Germanien", Heft 6, 1941.
P.T. Mrs. J. H. Philpot, The sacred tree in religion and myth, London 1897.
R.A. W. H. Roscher, Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1890-1897.
R.G. Otto Sigfrid Reuter, Germanische Himmelskunde, München 1934.
R.U. L. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, Schw. Ges. f. Volkskunde, Band XVI (1924) blz. 367 vv
S.A. Karl Spiess, Das angelsächsische Runenkästchen, Joseph Strzygowski-Festschrift, Klagenfurt 1932.
S.B. Philip Sartori, Sitte und Brauch, Leipzig 1911.
S.F. Dr. Jos. Schauberg, Vergleichendes Handbuch der Symbolik der Freimaurerei, Schaffhausen 1863.
S.G. Max Schlesinger, Geschichte des Symbols, Berlin 1912.
S.H. K. Simrock, Deutsche Mythologie, Bonn 1878.
S.K. Snorris Königsbuch, Jena 1922.
S.Ki. Siegfried Scharfe, Kirchenräume des deutschen Dorfes, Königstein z.j..
S.L. Emerich Schaffran, Die Kunst der Langobarden, Jena 1941.
S.O. George Stephens, The old-northern runic monuments of Scandanavia and England, London-Köbenhavn 1867/68.
S.S. Werner Stief, Heidnische Sinnbilder an christlichen Kirchen, Leipzig 1938.
S.T. Mrs. Sinclair Stevenson, The rites of the twice-born, London 1920.
S.W. Die Geschichte von dem weisen Njal, Sammlung Thule IV, Jena 1924.
T.L. Benjamin Thorpe, Libri psalmorum versio antiqua latina cum paraphrasi anglo-saxonia, Oxford 1835.
T.S. Prof. Dr. J. J. M. Timmens, Symboliek en iconographie der Christelijke kunst, Roermond 1947.
V.A. Prof. Dr. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Berlin 1935.
V.D. Prof. Dr. Jan de Vries, De Edda, Amsterdam 1938.
V.R. Wilhelm Viëtor, Runenkästchen aus Auzon bei Clermont-Ferrand, Marburg 1901

V.V. Prof. Dr. Jan de Vries, Volk van Nederland, Amsterdam 1937.
W.D. Herman Wirth, Die heilige Urschrift der Menschheit, Leipzig 1931/36.
W.T. Elis Wadstein, The Clermont runic casket, Oxford 1900.
W.H. Karl Theodor Weigel, Der Hirsch in „Germanien".
Z.N. B. J. v. d. Zuylen, Noord-Europese Mysteriën en Inwijdingen in de Oudheid, 1953.

Woordenboeken e.d.

Bo. Bosworth and Toller, An Anglo-Saron dictionary, Oxford 1898.
Cl. John R. Clark Hall, A concise Anglo-Saxon dictionary, Cambridge 1931.
Gi. R. Girvan, Angelsaksisch Handboek, Haarlem 1931.
Gr. C. W. M. Grein, Angelsächsischer Sprachschatz. Heidelberg 1912.
Gri. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1877.
Ho. F. Holthausen, Altenglisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1934.
Mu. Sir James Murray a.o., A new Englisch dictionary on historical principles, Oxford 1877.
Ne. Gustav Neckel, Edda, Glossar, Heidelberg.
Sk. W. W. Skeat, An etymological dictionary of the Englisch language, Oxford 1882.
Sw. Henry Sweet, The student's dictionary of Anglo-Saxon, Oxford 1914.
Vi. Gulbrand Vigfusson, Icelandic-English dictionary, Oxford 1884.
Wr. Joseph and Maria Wright, Old English grammar, Oxford 1914.

LIJST DER AFBEELDINGEN.

blz.

1. Gewelfschildering van een kerk in Räntmaki, Finland...... 22
2. Trabs doxalis van Romaanse kerk in Cividale.................. 23
3. Urn uit vroege IJzertijd... 24
4. Chaukische grafurn uit latere IJzertijd.......................... 24
5. Doopvont van Selde.. 25-66
6. Een Christophorus-voorstelling uit Finland.................... 26
7. Grafsteen Nørre-Sundby bij Aalborg 27
8. Grafsteen uit Brockdorf in Holstein.............................. 27
9. Afbeelding Jezus-kind door Hans Brüggeman.................. 27
10. Pestkruis uit Keulen... 27
11. Tympanon van kerk in Griesheim................................ 28
12. Poort boederij te Belke bij Herford uit 1846................ 29-39 66
13. Poort boerderij te Bernbeck uit 1887.......................... 30-39
14. Geveltopteken Staphorst... 30
15. Geveltopteken den Oever 31
16. Geveltopteken Staphorst... 31
17. Bovenlicht huisdeur Amsterdam................................. 31
18. Gevel uit Eineborn... 31
19. Muur vakwerkgebouw uit Bergen................................ 31
20. Bovenlicht van huisdeur in Sleeswijk 31
21. Familiewapen met ing-rune.. 31-48
22. Zweedse rotstekening: slang met driespruit.................. 32
23. Runensteen bij Ösby in Östergotland.......................... 33-38
24. Runensteen uit Äkerby in Upland............................... 33-38
25. Runensteen uit Borje in Upland.................................. 33-38
26. Zweedse rotstekening: schip met slang........................ 35
27. Egyptische voorstelling dodenschip met slang en ankh...... 35
28. Koekplank uit Museum te Nordhausen.......................... 32
29. Huismerk uit Münster uit de jaren 1775-1784............... 36
30. Deel van een deurstijl uit Hunnebrock......................... 36-39
31. Ingang boerderij Wezergebied.................................... 36-39
32. Ingang boerderij Wezergebied.................................... 36-39
33. Ingang boerderij Lemgö.. 36 39-45
34. Ingang boerderij Altenhüffen...................................... 36-39
35. Ingang boerderij Diebrock.. 36-39
36. Geveltopteken Warmenhuizen (N.H.)........................... 36
37. Geveltopteken Wervershoof (N.H.)............................. 36
38. Huis te Putten (Gld) 36
39. Titelplaat medisch werk uit 1739................................ 37
40. Kapiteel klooster Niedernburg (uit 1130)..................... 38
41. Bovenlicht deur Oud-Millingen.................................. 38-48
42. Kastversiering uit Westerenger................................... 38
43. Bovenkant ingang boerenhoeve uit Odinghausen............ 38
44. Kastversiering uit Huchzen.. 38-48

blz.
45. Relief van keizer Karel in dom van Zurich uit 1170..15-40-41-62 64
46. Slang op Gallehus-hoorn.. 40
47. Sierspeld uit Wikinger-tijd.. 40
48. Deurbeslag uit Urphar.. 41
49. Beeld in galmgat Kunigunde-kapel bij Burgerroth........ 41-71
50. Voorstelling sterrebeeld de Maagd Benedictijnerkerk in Brauweiler 41-71
51. Tympanon kerk Hayna.. 42-47
52. Zuidportaal kerk Naundorf.. 42
53. Tympanon kerk Weinsberg.. 44-45
54. Tympanon kerk Steinfels 44
55. Tympanon kerk Elstertrebitz.. 44-45-48-55
56. Tympanon kerk Aue.. 44
57. Tympanon S. Ambrogio, Milaan 45
58. Kapiteel in S. Ambrogio, Milaan.. 45-48
59. Kapiteel in S. Ambrogio, Milaan.. 45
60. Kapiteel in S. Ambrogio, Milaan.. 45
61. Kapiteel in S. Ambrogio, Milaan.. 45
62. Christus aan lelie uit Buch der Hl. Dreifaltigkeit........... 44
63. Anastasia-sarcophaag in de crypt van Sesto al Reghena... 44-45
64. Reliefplaat in kerk Modena.. 45
65. Kapiteel in S. Ambrogio, Milaan.. 45 48
66. Tympanon kerk Bebenhausen.. 45
67. Absis kerk Loenen (Veluwe).. 45
68. Grafkruis te Brahetrolleborg.. 45
69. Grafkruis te Isper.. 45 61
70. Grafsteen uit Hockendorf.. 46-61
71. Grafsteen uit Eisenach.. 46-61
72. Steen in doopkapel Wannweil.. 42-46-53
73. Doopvont Koningsbergen.. 47
74. Kapiteel S. Ambrogio, Milaan.. 47
75. Kapiteel Steinsfeld.. 47
76. Doopvont Orlamunde, Pommeren.. 48
77 Wapen Familie Steenhuys.. 48
78. Grafsteen Staphorst.. 48
79. Geveltop in Kowno.. 48
80. Doopvont Osseken, Pommeren.. 48
81. Versiering boven ingangsdeur Ameide.. 48
82. Grafurn uit de Bronstijd.. 49
83. Grafurn uit de vroege IJzertijd.. 49
84. Zweedse rotstekening: man in boom.. 50
85. Zweedse rotstekening: man met kruis.. 51
86. Zweedse rotstekening: spiraal 32-51
87. Zweedse rotstekening: man met cirkel 52
88. Zweedse rotstekening: man als slang.. 52
89. Zweedse rotstekening: schip.. 52
90. Zweedse rotstekening: man met slang.. 52
91. Zweedse rotstekening: man met slang in schip.............. 52
92. Bronzen gordelplaat uit Hallstatt-periode 52
93. Sierspeld der Alemannen.. 52

blz.

94. Runensteen uit Tanum, Upland 53
95. Beeld op zandsteenrots bij Hirschhorn 53
96. In knekelhuis van kerkhof te Hafling ingemetselde steen... 53-66
97. In kerk te Tübingen ingemetselde steen 54
98. Kindlifresser in Schwäbisch Gmünd 41-53
99. Herrgott von Bentheim 53
100. Huismerk uit Milaan en wapens der Visconti.. 54
101. Gewelfschildering Elburg.. 55
102. Voorstelling Eucharistie in de catacomben.. 55
103. Middeleeuwse voorstelling (Musée Cluny) 55
104. Ingang kerk Heiligental.. 55
105. Koekijzer uit 1614.. 56
106. Cross of Calf op Man 57
107. Gedenksteen van Tjängvide 50-63
108. Voorstelling op de Brunholdistoel 47
109. Altaar uit Frankrijk.. 23
110. Voorstelling in portaal van Stephansdom in Wenen 70-97
111. Grafsteen van Hornhausen.. 63-69
112. Koekplank 18e eeuw.. 56
113. Helmbeslag van Wendel.. 62-64
114. Deel van Gosforth-kruis.. 66
115. Kruisafneming in handschrift te Reichenbach.. 66
116. Grafsteen Doornspijk 48-66
117. Detail van 107.. 51
118. Odin's Cross op Man 63
119. Rechterzijde van het Angelsaksische runenkistje 24

INHOUD

1.	Zinnebeelden voor „leven"	7
2.	De speer in de mythologie en de gebruiken . . .	9
3.	Het teken der ingewijden	15
4.	Het teken van dood en herleving, de man-rune, in Heidense tijd	24
5.	De man-rune in de middeleeuwen	26
6.	De man-rune in de tegenwoordige volksgebruiken	28
7.	De traditionele toepassing van de man-rune . . .	29
8.	Man-rune en slang	32
9.	De man-rune als driespruit	37
10.	De „lelie"	39
11.	Het teken van dood en herleving voorgesteld door een man met opgeheven armen	49
12.	Samenvatting van het gevondene over het teken van dood en herleving	58
13.	Het rechterzijvlak van het Angelsaksische runenkistje.	60
	Aanvullingen	93
	Literatuur-opgave	97
	Lijst der afbeeldingen	100